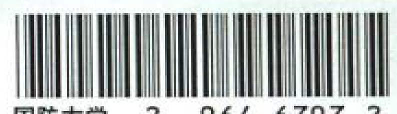
历史的终结

The End Of History

自由与民主的理念已无可匹敌，
历史的演进过程已走向完成

〔美〕弗兰西斯·福山



历史的终结

The End Of History

〔美〕弗兰西斯·福山

远方出版社

责任编辑：文　亚
封面设计：海　男

历史的终结

〔美〕弗兰西斯·福山　著
本书翻译组　译
远方出版社出版发行
（呼和浩特市新城区老缸房街15号）
内蒙古新华书店经销　内蒙古财经学院印刷厂印刷
开本：850×1168　1/32　印张：14.00　字数：300千字
1998年7月第1版　1998年7月第1次印刷
印数：1—5000册
ISBN 7-80595-386-4/G·52　　定价：20.00元

目　　录

目　录

序　　论

这本书的前身是我一九八九年夏天为《国家利益》(*The National Interest*)杂志所撰写的论文《历史的终结?》(*The End of History*?)。文中，我论述说，关于做为一个统治体系的自由民主的正统性，一个值得注意的共识这几年已在世界出现，因为自由民主已克服世袭君主制、法西斯与共产主义这类相对的意识形态。可是，我更进一步指出，自由民主可能形成“人类意识形态进步的终点”与“人类统治的最后形态”，也构成“历史的终结”。换言之，以前的统治形态有最后不得不崩溃的重大缺陷和非理性，自由民主也许没有这种基本的内在矛盾。不过，这并不是说，美国、法国、瑞士这些今日已安定的民主国家没有不公正或深刻的社会问题。但是，这些问题乃源于建设近代民主的自由平等“双胞胎原理”不能完全实施，并不是原理本身的缺陷。目前一些国家也许不能达成安定的自由民主；其他一些国家可能回到神权政治或军事独裁这一类更原始的支配形态。可是，自由民主的“理念”已不能再改良了。

这篇论文首先在美国引起不同凡响的评论与争论；接着在英国、法国、意大利、苏联、巴西、南非、日本和南韩也引起同样的反响。这篇论文引起几乎所有想像得到的形式的批评；有的批评是建立在对我原始意图的单纯误解上，有的则更锐

利地直刺我的命题核心。许多人一开始就停留在我对“历史”一辞的用法上。他们以事件发生的一般意义来了解历史，因而举出柏林围墙的瓦解、中国的“六四风波”和伊拉克的侵略科威特做为“历史持续”的证据，指出我已被“事实关系本身”(*ipso facto*)证明为误。

可是，我不记得我会说各种事件，包含深刻重大的事件在内，都不会再发生；只显示走向终结的是“历史”。换言之，即使从所有时代所有人民的经验思考，历史都被视为唯一、一贯的演进过程，这样的历史已走向终结。如此理解的历史与德国伟大的哲学家黑格尔关系最为密切。马克思从黑格尔借来这种“历史”概念，把它转化为我们的日常性的一般常识。参照人类社会的不同类型，我们常使用“原始的”或“进步的”、“传统的”或“近代的”这类语辞，这时已无形中使用了这种意义的历史。

依据这两位思想家的见解来看，人类社会从建立在奴隶制与自足自给农业的单纯部落社会，经不同的神权制、君主制及封建贵族制到由近代自由民主和科技推动的资本主义，都一贯而持续地发展。即使历史不是直线前进，容或做为历史“进步”的结果，人是否可以获得更大的幸福和繁荣还有可疑，然而历史进化过程既不是任意的，也不是非知性的。

黑格尔和马克思都相信，人类社会的进化不是无限连续，而是在人类完成一个社会形态，一旦这个社会形态会满足最深又最基本的憧憬时，就会终结。换言之，他们都设定了一个“历史的终结”；对黑格尔而言，这是自由国家，对马克思则是共产主义社会。当然，这不是指人出生、生活、死亡这种自然循环的结束，也不是说不再发生重大事件或不发行报导这类

事件的报纸。不如说,真正的重大问题都已解决,形成历史基础的原理与制度,遂不再进步与发展。

这本书不是论文《历史的终结》的再述,关于对这篇论文的批判与评论,在此不拟论述。此书更非冷战结束或其他当代政治紧迫命题的解说。虽然蕴含许多最近的世界性事件,本书的主题乃是回归到极为古老的问题上。二十世纪即将结束,现在再论述把大部分人导向自由民主的一贯而定向的"历史",对我们是否有意义?我以两个理由回答这问题:"是!"理由之一和经济有关;另一则与寻求"承认斗争"(*struggle for recognilion*)一辞有关。

当然,仅此并不足于诉诸黑格尔、马克思或他们现代弟子的权威,以建立定向历史(directional history)的有效性。黑格尔和马克思在著述之后一个半世纪之间,他们的知识遗产已遭遇到来自四面八方毫不容情的指责。历史是一个一贯而可理解的过程,这种理念受到二十世纪最杰出的思想家直接攻击。总之,这些思想家都否定这种可能性:人类生活的所有层面在哲学上都是可以理解的。

我们这些生活在西方世界的人,对民主制度是否能够进步,已变得非常悲观。这种深沉的悲观并非偶然,是来自二十世纪前半悲惨的政治事件:两次毁灭性的世界大战、极权主义意识刑态的兴起、科学以核武器和环境破坏的方式对人的叛离。过去的世纪中,政治暴力牺牲者从希特勒主义和斯大林主义的残存者到(柬埔寨)波尔布特(Pol Pot)政权牺牲者的人生经验一定会否定所谓历史的进步。其实,我们对公正、自由、民主政治实践之健全与安定,都不觉得会变好,所以即使好消息来临也不会认为是好消息。

可是,好消息已来临。二十世纪的最后二十五年中,最值得注意的发展是,世界上不论是军事的右翼威权主义或各种形式的左翼极权主义这些看来很强固的独裁体制,都在核心部分显露其最脆弱的一面。拉丁美洲和东欧、苏联、中东与亚洲,强固的政府都在这二十年间动摇了。当然,并不是全由安定的自由民主所取代,可是自由民主目前已及于全球的不同地区与文化,成为唯一一贯的政治憧憬对象。

加上,经济的自由原理"自由市场"已普及,除了发达工业国家之外,即使二次大战结束时贫困的第三世界也成功地产生前所未有的物质繁荣。经济思想中的自由革命与全球的政治解放,虽然有快有慢,但都顺序进行。

这些发展与本世纪前五十年左右翼极权主义积极展开的恐怖历史形成强烈的对比,因而必须思考一下这个问题:跟这种发展的基础是否有密切的关联?或者只是幸运的偶然事例?我要再度提出人类是不是有"普遍史"(universal history)的问题,这个论述从十九世纪初开始,其后因人类经历种种非人事件,遂被置之不问。以康德和黑格尔这些以前曾论述此一问题的哲学家的思想为参考,我希望本书的论点并没有扭曲他们的命题。

这本书想从两方面全力去显示"普遍史"的概略。第一部指出我们为什么必须再度提出"普遍史"的可能性;第二部尝试利用近代自然科学做为解释历史定向性与一贯性的装置或机制,来回答先前的问题。对这论点而言,近代自然科学是一个有效的起点,因为在终极点上对人类的幸福会有什么影响,依然暧昧不明,但近代自然科学如众所承认,是唯一具累积性与方向性的社会活动。从十六世纪到十七世纪,科学方法已

经发展，人们才能慢慢征服自然，其后遵从自然与自然法则而非人所定的明确规则，继续推动征服自然的工作。

近代自然科学的发展已经对所有经历此一发展的社会产生划一性的影响。其理由有二。第一，在拥有科技的许多国家，科技提供了决定性的军事优越性，而在国家的国际体系中依然潜藏着战争的危险性，那么重视己国独立的国家就不能否定防卫近代化的必要性。第二，近代自然科学对经济生产的可能性建立了划一的视域。技术，使无限的财富积累变成可能，连人类不知底止的欲望也得到了满足。这种过程和历史起源或文化遗产无关，却保证所有的人类社会会逐渐趋向均质化。所有谋求经济近代化的国家都会越来越相似。因为这些国家都以中央集权的国家体制为基础，谋求国民的统合，推动都市化，将部落、教派、家族这类社会组织的传统形态转换为功能性有效率的合理化经济制度，进而提供市民普通教育。这种社会经由世界市场和普遍的消费文化，彼此结合得愈发密切。

近代自然科学的逻辑似乎在资本主义方向中指出普遍的进化。从苏联、中国及其他社会主义国家的经验来看，高度中央集权的经济已足以完成一九五〇年代欧洲所代表的工业化，但要创出复杂的“后工业化”经济，就过于粗糙；在“后工业化”经济中，信息和技术革新会扮演更重要角色。

可是，近代自然科学所代表的历史机制虽然可以充分解释现代社会的历史变迁和成长的划一性，却不足以阐释民主现象。世界最先进的国家同时也是最成功的民主国家，殆无疑义。不过，近代自然科学即使会导引我们到自由民主“应许之地”(Promised Land)的门口，并不必然把我们送到“应许之

地";至于高度工业化为什么会产生自由,并不是经济的必然理由。

就像一七七六年的美国(独立)那样,安定的民主有时会在前工业化社会出现;但另一方面,从明治时期的日本和俾斯麦时期的德国到今日的新加坡和泰国,不论过去与现在,都可看到许多科技发展的资本主义和政治威权主义并存的情形。而且,有许多案例指出,威权主义国家有能力完成民主社会没法达成的经济成长。

最先努力建构定向历史基础的尝试,只有部分成功。我们所以称为"近代自然科学的逻辑",其实是历史变迁的经济诠释,它最后导向资本主义,并不像马克思主义者所言导向社会主义。近代自然科学的逻辑可以解释我们大部分的世界;可以解释为什么发达民主国家的居民不是生活在土地上的农民,而是工人;为什么我们不是部落或氏族的成员,而是工会或专业组织的成员;为什么我们不是司祭,而须服从官僚机构的上司权威;为什么我们要读写说普通话。

可是,历史的经济解释已不完全,不能让人满足,因为人并不单是经济动物。尤其这种解释不能真正解释为什么我们是民主主义者,也就是说我们为什么信奉人民主权原理,保障法治(rule of law)下的基本权利。本书第三部重新解释历史过程,不只从人的经济面,也想重新掌握人的整体图像,理由即在于此。因此,我们要回到黑格尔和他以"承认斗争"为基础的非唯物论历史观。

根据黑格尔的说法,人和动物一样,有饮食住居及保存自己肉体的自然需求与欲望。可是,人在基本上又与动物不同,因为人需要他人的需要,也就是希望获得他人"承认",尤其希

望被承认是“一个人”，一个有某些价值或尊严的存有。此一价值关系到他乐于冒生命危险纯为声名斗争。只有人才能克服最基本的动物本能尤其是自我保存本能，追求更高贵抽象的原理和目标。

黑格尔认为，寻求承认的欲望驱使两个原始时代的战士去寻求对方承认自己是人，而让自己的生命暴露在死亡的战斗中。其中一方的战士因死亡的本能恐惧竖起白旗时，便产生主从的关系。历史启始之时，血腥之战的报酬不是食物、住家和安全，而是纯粹的声名。正因为这种战斗的目标非由生物学所决定，黑格尔才在其中看见人类自由的曙光。

被承认的欲望乍看是个不熟悉的概念，但它与西方政治哲学的传统一样古老，占据了人类个性中最熟悉的部分。这概念首先由柏拉图在《理想国》（*Republic*）中加以描述。他指出人的灵魂有欲望、理性和他所说的“气魄”（*thymos*）三部分。人的行为大多可以解释为最初两部分——欲望与理性——的组合。欲望让人追求自己没有的事物，理性或计算则告诉人获得它们的最佳方法。可是，人都希望他人承认自己的价值，承认人民、事物或自己给予价值的原理。把一些价值投在自己身上，而后让人承认这些价值的性向，用今日的语言来说，可称为“自尊”(self－esteem)。

感觉自尊的性向来自灵魂的“气魄”部分。这就像人天生具备的正义感。人相信，自己也有一定的价值。所以，被人认为没什么价值，就有“生气”的感觉。反之，自己不能依自己价值观生活，就会觉得“羞耻”，以符合自己价值的方式看待自己，就觉得“骄傲”。要求承认的欲望和伴随而来的生气、羞耻和骄傲的情绪是人的个性的一部分，在政治世界也具有重要

意义。黑格尔认为这种感情推动整个历史过程。

据黑格尔的说明，想被认为有尊严这种欲望，驱使历史起点上的人奔向为声名而死的血腥之战。此战的结果，使人类社会分化为愿冒生命危险的主人阶级和屈服于死亡本能恐惧的奴隶阶级。这种主从关系产生许多形式的不平等的贵族社会，成为大半人类史的特征。当然，从任何方面看来，奴隶都不被认为是人。主人也不会因自己获得（奴隶）承认而高兴，因为对他来说，获得其他主人承认诚然很好，但那些承认自己的奴隶，以人而言，都还不完全。在贵族社会，只获得缺陷累累的承认令人相当不满，这种不满创出一个“矛盾”，产生出历史的后来发展阶段。

黑格尔认为，主从关系本有的此一“矛盾”，最后由法国大革命，若要再加以补足，亦由美国革命予以克服。这些民主革命因为让以前的奴隶变成自己的主人，确立人民主权和法治原理，而扫除主人与奴隶的区别。主人与奴隶这种本质上不平等认知的形态，已被普遍而相互的认知取代。于是，每个市民都承认其他所有市民的尊严与人性，接着其尊严也透过“权利”的让与而为国家所承认。

黑格尔对当代自由民主之意义的了解，跟盎格鲁－撒克逊式的了解相当不同；盎格鲁－撒克逊式的了解则是英美这些国家中自由主义的理论基础。在盎格鲁－撒克逊的传统中，认知的傲慢探求已被迫从属于开明的私利——与理性结合的欲望——尤其是肉体自我保存的欲望。霍布斯和洛克或美国建国之父杰佛逊与麦迪逊等，都认为权利是保护私人领域，人们可借以丰富自己，并使自己灵魂的欲望部分到某种程度的满足手段。反之，黑格尔则把权利视为一个目的，因为真

正可以满足人的不是物质的繁荣，而是自己的地位和尊严获得承认。

黑格尔主张，历史因美国独立和法国革命而走向终结，因为驱动历史过程承认斗争的愿望，在以普遍而交互的承认为特征的社会中，才获得了满足。没有其他的人类社会制度更能够满足这种愿望，所以今后根本不可能再发生历史的变化。

于是，承认的欲望可以连系弥补自由经济与自由政治间失落的环节；而这环节正是本书第二部历史经济解释中所失落的。欲望和理性可同时充分解释工业化过程和更普遍的经济世界的大部分。可是，仅此不足以解释自由民主之战从“气魄”这个需要承认的灵魂部分发生的战斗。随着高度工业化来临的社会变迁，尤其是教育的普及似乎解放了一种被承认欲望；而这种需求在贫穷没有教育的人群间并不存在。由于生活水准提升，居民变得更世界公民化，教育水准也提高，整体社会愈发平等，人们才不仅想得到更大的财富，也开始要求自己的地位获得承认。

如果人只是欲望和理性的存在，就会甘愿生活在佛朗哥的西班牙、军事统治下的巴西和南韩这些取向的威权主义国家。可是，人对自己的价值也拥有充满“气魄”的骄傲。所以，他们需要民主政府，民主政府对待他们如大人，而非小孩，并承认做为自由个人的自主性。目前，极权主义逐渐为自由民主所取代，因为极权主义是一种对承认含有重大缺陷的统治形态。

了解承认欲望做为历史驱动力的重要性，可以让我们重新解释文化、宗教、工作、民族主义、战争等我们似乎相当熟悉的许多现象。第四部正是尝试这种工作，而从不同角度探索

将来承认欲望的展现。例如信教的人要求承认自己特定的神或神圣的习惯。另一方面，民族主义者要求承认自己所属的语言、文化或族群。这种承认形态比自由国家的普遍承认缺乏合理性，因为这是以圣与俗之间，或人类社会集团之间的恣意性差异(arbitrary distinctions)为基础。宗教、民族主义和一个民族伦理习性与习惯的复合体(即文化)，在传统上都被认为会妨害民主政治制度与自由市场经济的建立。

可是，事实稍微复杂，因为自由政治与经济的成就大多含有不合理的承认形态，而此形态常被视为自由主义应该加以克服的对象。要让民主发挥作用，市民们必须对自己的民主制度培植出非道理可加解释的骄傲；同时要培养托克维尔(Tocqueville)所谓“协调技术”(art of associating)，而此技术仰赖对小共同体满怀骄傲的挚爱。这种共同体往往建基于宗教、族群性或比建构自由国家的普遍承认低一阶的承认形态上。

至于自由经济也是如此。在西方自由经济传统中，劳动，本质上是为满足人类欲望与人类苦恼的救赎所展开的不愉快活动。可是，例如创出欧洲资本主义的基督新教企业家和明治维新以后推动日本近代化的菁英份子，在他们拥有的坚强工作伦理的文化中，劳动也是寻求承认的行为。到目前，许多亚洲国家的工作伦理并不是由物质动机支撑，不如说是由家庭到国家的重层社会集团对工作所提供的承认所支撑。这正指出自由经济的成功不仅建基于自由原理，也需要“气魄”这种不合理的形态。

寻求承认的斗争提供我们洞察国际政治的本质。寻求承认的欲望，首先在两个战士间展开获取声名的血腥之战，但在

逻辑上最后都走上帝国主义和世界帝国。国内的主从关系当然会原原本本转移到国际上，所有国家会为国家的获得承认和优越性投身血腥之战。民族主义，一个近代而尚未完全理性的承认形态，是过去几百年来承认斗争的工具，也是本世纪最大冲突的泉源。这就是基辛格等“现实主义者”的外交政策所描绘的“权力外交(power politics)世界。

如果战争基本上由承认的欲望驱动，那么自由革命不仅借以前的奴隶转换为自身主人的方式扫除主从关系，在国家之间当然也会带来同样的成果。自由民主会把希望自己国家被认为比其他国家优秀的不合理欲望，改变为希望被认为与其他国家平等的合理欲望。在自由民主构成的世界中，因为所有国家都互相承认对方的正统性，引发战争的原因才减少。其实，自由民主国家虽然可能会和不能共有同一价值的非民主国家发生战事，但自由民主国家之间彼此不会采取帝国主义的行动。从过去两百年的历史来看，这是相当确凿的事实。

民族主义最近只在东欧、旧苏联这些国家认同(national identity)长期被否定的地区扬起。可是，世界最古老最安定的国家中，民族主义则在变迁过程中。在西欧，要求国家认知的声音逐渐降低，一如三四百年前的宗教那样，不会再与普遍承认冲突。

本书最后部分即第五部，论述到“历史终结”的问题及其中出现的人物“最后一人”(last man)。在原初讨论《国家利益》杂志刊载的论文时，许多人指出，“历史终结”的可能性包含了有没有其他取代自由民主的有效选择这个问题在内。所以，极权主义是否真正死亡？宗教或超国家主义(ultranationalism)是否会复活？这类问题引起了许多论争。

可是，更深刻的问题不仅关系到自由民主本身的善恶，也关系到它是否比目前其他敌对者更成功的问题。自由民主即使当前可以防御外敌，民主社会的成功能永久持续下去吗？自由民主成了深刻内部矛盾的饵食，最后仍然不会损害其政治体系吗？毋庸置疑，现代民主社会已经面临从毒品、流浪、犯罪到环境破坏和轻薄的消费主义等许多深刻问题。这些问题不是在自由原理上完全不可能解决的问题，也不像一九八〇年代共产主义的境况那样，已深刻到势必导致整体社会全面改观的局面。

二十世纪黑格尔的伟大注释家柯杰夫（Alexandre Kojeve）以坚决的态度宣布历史的终结；因为他认为他所谓“普遍均质的国家”——我们可以理解为自由民主——由于以普遍平等的承认取代支配与服从的关系，可以完全解决承认的问题。人在历史过程中追求的驱动往昔“历史阶段”的是承认。人在历史世界中终于发现它，而且得到“完全的满足”。柯杰夫严肃地如此主张，我们也应该严肃地加以接纳，因为人类史数千年的政治问题可以认为是解决认知问题的努力。

要求承认是专制政治、帝国主义或支配欲望的源泉，所以是政治的核心问题。可是，不论认知有什么黑暗面，也无法简单的从政治世界中把它清除出去。因为要求承认是勇气、公共精神、正义这一类政治美德的心理基础。所有的政治共同体都必须利用承认的欲望，同时也要从它的破坏作用中守护自己。如果当代立宪政体可以实际找出既被普遍承认又能阻止独裁者出现的准则，这种政体也许可以说是过去出现的政权中最稳定和长寿的政体。

不过，当代自由民主国家的市民所获得的承认确实可以

"完全满意"吗？自由民主有永远的未来，还是可能会被不知何时出现的其他选择所取代？第五部即说明左派和右派对这个问题的一般反应。左派大概会说，资本主义创出经济的平等，要求"本身"内含不平等认知的劳动分工，所以自由民主的普遍承认一定会变得不完全。从这观点看来，一个国家即使达到最高的繁荣水准，也不会有任何解决。这国家依然有相对贫穷的人，而且在该国市民的眼中，他们仍然不会被看成人。换言之，自由民主就是以不平等承认平等的人。

其次，右派对普遍承认的批判，我认为更强而有力。这批判和法国大革命对人性平等的誓约所带来的平准化效果有深切关系。右派所发现的最辉耀的代言人是哲学家尼采。他的一些观点已由民主社会伟大的观察家托克维尔先行提出。尼采认为，近代民主主义不是以前的奴隶变成自身的主人，是指奴隶和一种奴隶道德获得全面性的胜利。自由民主中的典型市民是"最后一个人"，这个人乃近代自由主义创始人所调教，为保存舒适的自我，放弃了在自己卓杰的价值观中值得骄傲的信念。自由民主创出"没有胸膛的人"(men without chests)，由欲望和理性组成，但缺乏"气魄"。这种人经过长期私利的精打细算，很聪明地找到一些新的方法，去满足许多小小的需求。这个最后的人毫无要他人承认自己比别人杰出的欲望。没有欲望，人就不可能有任何优越性和成就。这种人只满足于自己的幸福，对自己不能超越小小的欲望一点也不觉羞耻，总之，"最后一人"放弃做为一个人。

追踪尼采的思想之流，我们就会碰到下列的问题：一个人只满足于普遍平等的承认，岂不是不能称为完美的人？这种人难道不是应该轻蔑的，没有驱动力和上进心的"最后一个

人"？人的性格不是有意追求斗争、危险、冒险、勇敢吗？这种性格是否能由当代自由民主的"和平与繁荣"得到满足？有人会因承认天生的不平等而自觉满意吗？对这种不平等承认的欲望，以前的贵族社会不用说，就是在现代的自由民主国家，也不会成为充满生命价值的人生基础吧？自由民主会不会存活下来，和生活其中的市民不仅希望与他人平等也希望比他人优越的强烈欲望，不是有某种程度的关系吗？人们会不会因为卑贱的"最后之人"，开始以全新且难以预测的方式自我主张，甚至再度回到野兽般的"第一人"，手提现代武器从事血腥的声名之战？

这本书尝试回答这些问题。在思考所谓进步是否存在，以及我们能不能构筑一贯而定向的人类"普遍史"时，这些问题会自然而然浮现。左右的极权主义搞得我们太忙，以至在本世纪的大部分时期都无暇严肃思考人类普遍史的问题。如今，本世纪行将结束，这些极权主义日益衰退，我们才能再度提出这个古老的问题。

第一部

世界历史的可能性



第一章
二十世纪的悲观主义

像康德这样稳重而认真的思想家，依然真切地相信，战争是为神意服务。广岛之后，所有战争，不论用何种偏爱的眼光来看，都被认为是必要的恶。像圣托玛斯·阿奎那那样高迈的宗教家，也正经地论述说，如果没有暴君，就没有殉死的机会，所以暴君是为神的目的服务。可是，自奥许维兹（Auschwitz）之后，任何人搬弄这类语辞，都会获致冒渎之罪……在人智与科技都极其进步的近代内部发生这些可怕事件之后，到底谁还会相信，上帝是必要的进步，上帝已在超意图的神意形式下具现了它的力量？

——费肯海姆（Emile Fackenheim）

《上帝在历史中的存在》

我们可以这样说：二十世纪把所有人都变成历史的深沉悲观主义者。

当然，我们每一个人对自己健康与快乐的预期却是乐观的。从漫长的传统来说，美国人民似乎对未来不断地怀着一种希望。但是，在面对历史在过去是进步发展、未来也仍将是进步这一类更大的问题时，答案必然各不相同。本世纪最有头脑的人也找不出任何一个理由，足以认为世界已奔向西方视为高尚而人道的政治制度——自由民主主义；他们的结论

说，历史，即世事的发展，都没有明晰的秩序存在。只要看看我们自己的体验就可以知道，未来蕴含着新而又难以想像的灾祸：从狂信的独裁主义和血腥的大量屠杀，到现代消费主义所带来的生活庸俗化；而前所未有的灾难好像也正在等待着我们，从核冬天到地球温室化之类。

二十世纪的悲观主义跟前世纪的乐观主义形成明显的对比。欧洲的十九世纪是在战争和革命这类动乱中启幕。可是，整体以观，那是和平的世纪，是物质的丰盈无限扩大的世纪。当时的乐观主义大体有两种根据，第一是相信近代科学已借着征服疾病和贫穷，改善了人类的生活；长久以来跟人类作对的自然也为近代科学所支配，正为人类幸福此一目标服务。

第二，自由民主政体理应不断地扩延于世界上愈来愈多的国家。“一七七六年（美国独立）的精神”和法国大革命的理念，似乎为我们打垮了世界的暴君、独裁者和迷信的祭司与僧侣。服从权威已为理性的自治所取代，于是所有人皆自由平等，除了自己之外不必屈膝于其他任何主人。哲学家也解释说，在滔滔的文明化之流中，连拿破仑战争这一类血腥的战争，以结果而言，都对社会进步有所贡献，因为战争促使共和政体普及。

人类历史整体而言是前后一贯的，过去的种种迂回曲折都可视为给今日带来善果的源头——解释这种现象的理论包括严肃与非严肃在内，已发表了很多。一八八〇年，罗伯特·马肯吉（Robert Mackenzie）说：

人类历史是进步的记录——知识积累和智慧扩大的记

录，从知性和福利较低阶段不断向更高阶段前进的记录。每一代都把自己所继承者，依自己经验修正到更有益之方向，将一切凭自己实力取得之胜利果实加以扩大的实物传递给下一代……孕育人类福利之道已从刚愎自用的王子反覆无常的干涉中拯救出来，安置于伟大的上帝律法仁慈的规制下。

一九一〇年到一九一一年出版著名的《大英百科全书》第十一版，在"拷打"项下解释："以欧洲而言，现在这个问题只是历史的关心事项之一。"第一次世界大战前夕，记者诺曼·安格尔(Norman Angell)在所著《大幻影》(*The Great Illusion*)中主张，自由贸易已让领土扩张主义衰颓，战争在经济上已变成非理性。

本世纪极端的悲观主义，即使是部分的，也是从过去这些期待完全粉碎以后才产生的。第一次世界大战是让欧洲人的自信损毁的决定性事件。这次战争当然让德意志、奥地利和俄罗斯君主制所代表的古老政治秩序崩溃，然而对人们精神上的影响更大。

在四年磬竹难书的悲惨战壕战中，为了巴掌大荒废的领土，仅仅一天就杀了数万人。借保尔·法塞尔(Paul Fussell)的话来说，"当时流行的社会改良论支配着大众意识达一个世纪，对此一社会改良论神话所引发的窘境"竟颠覆了"进步观念"。

第一个死亡粉碎了信念

忠诚、勤勉、忍耐和爱国心这类美德，也只能在组织化无意义的大量屠杀行为中发挥作用，因此产生这类价值观的布

尔乔亚社会本身，也失去了信用。像保尔那样，雷马克《西线无战事》的主角年轻士兵解释说："对我们十八岁的年轻人来说，'学校老师'必须是通往成人世界的中介者，通往劳动、义务、文化和进步的世界，亦即通向未来的领航人……可是，我们见到的第一个死亡已粉碎了这种信念。"

这是越战时美国年轻人常引用的语辞，这个主角作结说："我们这一代比成年人那一代更值得信任。"

欧洲的工业发展没有引发任何道德救赎就毫无意义地转向战争，这种见解跟严厉批判所有想从历史发现伟大类型和意义的企图是相连系的。因此，英国著名史家费雪(H.A.L. Fisher)才在一九三四年写道："比我更博学的人已承认，历史中有情节、韵律和预定类型。这类和声已从我的眼中隐去。我所能见的是一件接一件发生的偶发事件，就像接连涌来的波涛一般。"

以结果论，第一次世界大战只是新型诸恶即将出现的前兆而已。如果近代科学能够产出自动步枪和轰炸机这类具空前破坏力的武器，那么，近代政治就会创出具空前权力的国家，并造出"极权主义"(totalitarianism)作为它的新名称。此一新型国家获得有效率的政治权力、大众政党和以全面管理人民之生活为目标的激进意识刑态支持，而拟定支配世界此一极富野心的计划。

希特勒德意志和斯大林俄罗斯的极权主义所犯大量屠杀的重罪，是史无前例的。从许许多多不同观点看来，这也只有现代化本身才能产生。当然，二十世纪以前也有许多血腥的暴政，可是，希特勒和斯大林都把近代科技和近代政治组织用在为罪恶服务上。要根除欧洲犹太人或苏联富豪整个阶级，

是一种极具野心的企图;在往昔的“传统”暴政中是下不了手的。然而,这种企图所以能够实现,正是前一世纪技术和社会进步的结果。由这类极权主义意识形态开启的战争,也是包含大量杀伤民间人口和大量破坏经济资源的新型战争,甚至产生“总体战”这种新辞。在自由民主阵营中,为保护自己免受这种威胁,不得不采取轰炸德勒斯登(Dresden)和广岛这种战略;这种战略在以前就是“灭种”策略(genocidal)。

科技的载舟与覆舟

十九世纪的进步理论乃将人性本恶跟社会发展的落后性连在一起思考。斯大林主义的确是从以专制统治闻名的半欧洲式落后国家中产生的。但另一方面,屠杀犹太人却发生于工业经济在欧洲最发达,文化教育程度数一数二的高度发展国家。这类事情会发生于德国,为何不会发生于其他先进国家?如果经济发展和教育文化不能保证可以遏阻纳粹现象,那历史的进步到底意何所指?

科学和技术是进步的基础,对于这种主张,二十世纪的经验已显示相当值得怀疑,因为技术能否改善人的生活,跟与之平行的道德进步程度,有密切关系。如果道德不进步,技术的力量就只有奔向邪恶的目的,人类将被投置于更恶劣的境遇。如果没有钢铁、内燃机或飞机这类工业革命的基本发展,二十世纪的总体战不可能出现,而且,广岛以后的人类已生活在最可怕的技术进步——即核武器的阴影之下。近代科学能够达成梦幻般的经济成长,但也有其黑暗的一面,因为在这个以地球为名的行星中,到处都造成环境破坏,进而引发全球规模的生态系统之破局。连接全世界的信息技术和瞬间通讯技术已

将民主理念宣扬开来，这种说法已重覆过好几次，CNN将一九八九年天安门事件和同年后半年东欧各国的革命，向全世界报导，即其事例之一。可是，通讯技术本身是价值中立的。霍梅尼的思想已透过伊朗国王推行经济现代化政策而广泛普及的小型录音机，在一九七八年的革命之前输入该国。如果一九三○年代已经有电视和瞬间世界通讯网，雷尼·李芬斯塔(Leni Riefenstahl)和约瑟夫·戈培尔(Joseph Goebbels)这些纳粹文宣人员，为了宣扬并普及法西斯理念，而非为了民主理念，一定会极其有效地利用这些东西。

永恒的极权主义

在二十世纪里留下伤痕的一系列事件，也同时带来深刻的知识危机。只要知道人类向哪方面前进，就可以谈论历史的进步。十九世纪，大多数欧洲人都认为，所谓进步就是迈向民主。可是，活在二十世纪的大多数人在这个问题上几无共识。自由民主已接受两大意识形态——法西斯和共产主义——的挑战，它们对所谓好社会提出根本不同的影像。西方人似已怀疑，自由民主到底是人类应该普遍追求的目标，还是更早的自信只是狭隘种族中心主义的反映？欧洲人起初以殖民地的支配者，后来以冷战时期的庇护人，或以主权国政府之间原则上的对等者，跟非西欧世界邂逅时，已对他们自己理念的普遍性表示怀疑了。两次世界大战中，欧洲国家系统自杀式的自我破坏性证明，西方拥有杰出理性的想法是错误的；十九世纪的欧洲人凭本能所理解的文明与野蛮之别，在纳粹死亡集中营之后，几乎完全分不清楚了。人类史不是朝一个方面前进，趋进的目标像人民与文明的数目一样多；其中自由民

主看来仿佛没有任何特权。

在我们自己的时代，悲观主义最鲜明的表现之一，乃在于大家几乎都相信坚固的共产主义——极权主义的永恒性，而且把它当做西方自由民主的代替品。在基辛格担任国务卿的一九七〇年代，他曾警告他的国民说："今天，我们在历史上开始面对'共产主义'挑战没有止境的冷酷事实……就像其他国家几世纪来不得不如此一样，我们也必须学习去指引外交政策，没法逃避，也没法喘息……这种状态今后势必继续下去。"据基辛格说，要改革当时苏联那种敌对国家的基本政经结构，根本就是乌托邦的幻想。政治的成熟不是要让世界变成我们所需要的，而是要接受世界原有的样态，也就是与勃列日涅夫的苏联妥协。如此，即使没法完全去除共产主义和民主主义的对立和末日战争的可能性，东西两阵营的对立也应该可以缓和。

基辛格的见解一点也不独特。其实，参与政治和外交研究的专家，全都相信共产主义是永远不变的。所以一九八〇年代后半，共产主义的世界性变化几乎完全出乎众人之意料。这种预见的差异不只是让公正无私的见解蒙上阴影的教条主义者之问题。在政治上，无论左派或右派，记者或学者，甚至东西两阵营的政治家，都受到了影响。这种盲信已超越党派，影响既深且广，深深植基于本世纪各种事件所孕生的极端历史悲观主义中。

最近，例如在一九八三年，尚·法兰沙·贺维尔（Jean - Franuois Revel）叙述说："最后，民主主义也许会变成一个历史事件，一个在我们眼前闭幕的短暂而插入式的事件……。"当然，右派认为，从其统治下的居民看来，共产主义也有法律上

的问题，也清晰看见社会主义在经济方面的挫折。可是，右派中，也有许多人看到，旧苏联那样“失败的社会”，依然经由列宁式极权主义的创意，发现走向权力的线索，因此小团体的“官僚独裁者”对广大的居民，发挥了近代组织和技术的力量，可以近乎永恒地发挥支配力。极权主义不仅成功地压制了支配下的居民，也成功地把共产主义主子的价值观植入他们脑海中。勤·柯克帕崔(Jeanne Kirkpatrick)在一九七九年著名的论文中举出传统右派威权主义政权和激进左派极权主义的差异。换言之，前者“原原本本将财富、权力、地位既有的分配搁置不理”，“而且，崇奉传统的神，遵守传统的禁忌”；反之，后者的激进左派极权主义则欲“主张对整体社会的管理权”，侵害“既有的价值观和习惯”。极权国家和单纯的威权国家形成对比，乃在于能够毫不容情地控制下层社会，所以基本上不会为变化或改革所动，从而“由本世纪的历史观之，期望激进的极权主义政权自我变革，是痴人说梦”。

最容易崩溃的社会

相信极权国家强大基底中含有对民主毫无自信的因素，柯克帕崔因而认为，目前尚未达到民主程度的第三世界各国，今后民主化成功的可能性并不高(部分政权民主化的可能性更毫不列入考虑)；贺维尔则认为，欧洲和北美强固的民主主义也丧失了守护自己的内在信心；无论柯克帕崔的见解或贺维尔的想法，都明白显示对民主缺乏自信。柯克帕崔举了许多民主化成功所不可或缺的经济、社会和文化要件，并批判说，认为任何时候，任何地方的政府都可能民主化，乃是典型美国人的观念。相信第三世界可能有一个民主化的中心，这

种观念只是一种圈套，一种幻想，如经验所显示，世界已分化为右派威权主义和左派极权主义。另一方面，贺维尔则以极端形式重覆了托克维尔的批判，托克维尔认为民主国家要长期维持真正的外交政策，极其困难。

民主就因为这种民主性格——意见的多样性和民主讨论所附带的自我怀疑与自我批判，而受到了损害。于是，“在现状下，比较无谓的不平不满之种已腐蚀、扰乱了民主国家，并使之动摇麻木，其速度与深刻性已超过严重的饥荒和绵延不绝的贫穷带给专制政权的坏影响。当然，专制政权下的人并没有纠正自己过错的真正权利与手段。与此相较，将来拥有批判自由为特征的社会，是唯一有生存价值的社会，但同时也是最容易崩溃的社会。”

左派经过不同的道路，却达到类似的结论。许多经验过一次大战终结的“进步主义者”，都认为苏联共产主义是自己的未来影像；一九八〇年代以前，他们绝大部分已不再如此相信。可是，左派中仍有相当牢固的信念，认为马列主义对“其他的”人有其正统性，而且地理和文化的距离隔得越远，其正统性通常都越高。换言之，苏联型社会主义对英美人未必是现实的选择，但对有专制政治与中央集权统制传统的俄国人，则是一个可信靠的选择；对中国就更不用说了，因为中国正朝这个方向趋进，以去除外国支配、社会落后与屈辱史的遗留物。同样的现实也可用于美国帝国主义的牺牲者古巴和尼加拉瓜，更可用在视共产主义为实质国民传统的越南之上。许多左派人士认为，第三世界激进的社会主义政权，即使没有自由选举和公开讨论，也可以借土地改革、提供无偿医疗与提高识字水准，来表现其正统性。从这些方面来看，左派势力中，

几乎没有一个人预见旧苏联阵营和中国的革命性变动，也就不足为异了。

新奴隶制与新宗教战争

其实，冷战雪融时期，对共产主义正统性与永恒性的信仰，多以异样形态出现。一个著名的苏联问题研究者指出，苏维埃体制在勃列日涅夫之下完成了“缺席的多元主义”，“苏联领导者似乎把自己国家导向了美国政治科学的原型——多元主义精神，因而几乎比美国更接近此一精神……”苏维埃社会在戈尔巴乔夫以前也“有活力和积极性，几乎在所有意义中都展现出参与精神”，直接参与政治的苏维埃市民之比率超过了美国。同样的见解在东欧也相当流行，虽然清楚知道本是强迫性的接受共产主义，这些国家里依然有许多学者着眼于社会无比安定这一点上。一九八七年，一个专家叙述说，“如果在目前这个时点上，跟世界许多国家——如不少拉丁美洲国家——比较，东欧国家可以说是安定性的样本，”进而批判传统的“非正统性的党……已跟满怀敌意和不信任的人民作对。”

这种见解有的透过最近的历史预测将来，但大都以此基础来判断东方阵营各国共产主义的正统性。换言之，尽管社会上有堆积如山难以消除的问题，共产主义统治者依然跟他们的人民签了“社会契约”。可是，旧苏联国内也有人讽刺说：“他们打算支付我们，我们也打算工作。”这种政权虽然生产性很低，又缺乏活力，却可获得安全和安定，所以统治时可以得到国民一定的同意。政治学者亨廷顿（Samuel Huntington）在一九六八年写道：

美国、英国和苏联虽然有不同的政府形态，但不论三个国家体系的哪种体系，政府都在进行统治，在这一点上彼此没有不同。不论哪个国家都是政治体系的正统性获得国民压倒性共识的政治共同体。任何一个国家的公民与领导者对社会公益和作为政治共同体基础的传统与原则，都拥有一个共识。

亨廷顿对共产主义并没有任何特别的认同感，但他相信，证据的积累迫使我们不能不下结论说，共产主义长期以来已获得人民一定程度的支持和赞同。

今日对历史进步的可能性所表现的悲观主义，是从两个分离却同时进行的危机中产生的：一个是二十世纪的政治危机，另一个是西方理性主义的知识危机。因政治危机，几千万人被杀，几亿人被迫在残酷的新奴隶制之下生活。知识危机则夺走从自由民主中护卫自己的政治资源。这两种危机相互关联，不能分开思考。

一方面，由于缺乏知识的共识，本世纪的战争与革命采取了更意识形态，因而也更激进的手法。俄罗斯和中国的革命及二次大战期间纳粹的占领统治，都以扩大十六世纪宗教战争残忍性的方式苏醒过来，因为在此不仅领土与资源，连所有居民的价值体系和生活方式，都发生了危险。另一方面，为意识形态驱使的暴力斗争及其恐怖过程，践踏了自由民主的自信，也在极权主义和威权主义政权中让自由民主孤立化；自由主义对正义观点的普遍性更引起深刻的质疑。

可是，不论本世纪前半叶的经验在我们脑海中注入的悲观主义有多强固的论据，二十世纪后半的种种事件却指出了

非常不同并难以预期的方向。进入一九九〇年代以后，整体而言，不仅没有新的罪恶出现，在某些方面显然也朝“改善”的方向前进。其中最令人讶异的，就是一九八〇年代末在世界各地所发生的共产主义全面性且无法预期的变更现象。这确实是印象深刻的事件，然而这只是二次大战后形成的更大历史发展类型的一小部分。所有种类的威权主义独裁政治，不论右翼或左翼，都走上崩溃之途。在某些情况下，这种崩溃现象正和繁荣安定的自由民主之确立连结在一起。另一主面，威权体制的崩溃也引起政局不安或为另一种独裁形态所取代。可是，民主是否顺利赢得胜利，姑且不言，至少各种类型的威权主义在这地球上处处面临了深刻的危机。如果德意志或俄罗斯极权主义强国的诞生，是二十世纪前半的政治大事，那么这二、三十年的历史则是暴露这类国家本质上所具有的莫大弱点。而且从这无法预期的巨大弱点可知，我们必须重新思考历史的悲观主义教训，而这教训正是这个世纪告诉我们的。

第二章
强国的弱点(Ⅰ)

目前威权主义的危机并不是与戈尔巴乔夫的“改革”或柏林围墙的崩溃一起开始的；其实早在十多年前，南欧右派威权主义政权相继崩溃时已经开始。一九七四年，葡萄牙的卡塔诺(Caetano)政权因军事政变而瓦解。之后，历经内乱频仍的政治不稳定时期，而在一九七六年四月选出社会主义者马利奥·索亚雷斯(Mario Soares)为首相，从此展开和平而民主的统治。一九六七年以后即支配希腊的军部也在一九七四年垮台，普选选出的卡拉曼里斯(Karamanlis)政权则踵继其后。一九七五年，西班牙的佛朗哥将军去世，打开了两年后政权和平转向民主的道路。还有，由于蹂躏社会的恐怖主义所造成的结果，一九八〇年九月，土耳其军部掌握了政权，一九八三年才回归于文官统治。自是以还，这些国家都举行多党的定期自由选举。

南欧不到十年所发生的这种变化颇值得注意。往昔，这些国家都被认为是欧洲的异端，更因其宗教和威权主义传统而被置于西欧民主主义发展的主流之外。可是，一九八〇年代，每一个国家都成功地转移到有实效性而安定的民主主义；而且，其安定程度非常高(也许只有土耳其是例外)，所以其人民都生活在很难想像其他统治形态的情境里。

同样的民主转换也发生于一九八〇年代的拉丁美洲。首

先，在军事统治十二年之后，秘鲁恢复了民主选举的政府；一九八二年福克兰/马尔维纳斯战争使阿根廷的军事政权提早没落，依民主选举产生了阿尔封辛（Alfonsin）政府。阿根廷的转换瞬即波及整个拉丁美洲，一九八三和一九八四年，乌拉圭和巴西的军事政权都划下了休止符。在八〇年代结束前，巴拉圭史托斯纳尔（Stroessner）和智利皮诺契特（Pinochet）这两个独裁政府都经由普选让位于民选政府；一九九〇年前半，尼加拉瓜的桑定政权也在自由选举中为维奥列塔·查莫洛（Violetta Chamorro）所率领的在野党联盟所败。许多观察家很难相信，拉丁美洲的新民主会比南欧长久，因为拉丁美洲一带民主起落频仍，新民主政权几乎都有深刻的经济危机，一如其债务危机。而且，像秘鲁和哥伦比亚那样的国家还必须面对暴动和毒品之类严重的国内问题。可是，这些新民主主义发挥了惊人的弹性，宛如扮演了接种疫苗的角色，以前威权统治的经验已不许军事统治轻易复活。其实，一九七〇年代初期，拉丁美洲一带的民主国家只有一小撮，但到一九九〇年初西半球只剩古巴和圭亚那还不准实行公正的自由选举。

远东也有类似的发展。一九八六年，菲律宾的马科斯政权垮台，由获得人民支持的科拉松·阿基诺总统取而代之。翌年，南韩全斗焕总统辞职，以直选方式选卢泰愚为总统。台湾的政治制度未见戏剧性的改革，但一九八八年一月蒋经国去世后，水平面下已展现出可观的民主化动向。随着执政的国民党许多老政治人物去世，包含许多土生土长的台湾人在内，台湾社会各阶层都积极参与国民党所支配的国会。最后，缅甸的威权主义政权也因民主化运动而摇摆难安。

一九九〇年二月，南非阿非利加纳（Afrikaner，荷裔白人）

所支配的德克拉克政府宣布释放曼德拉，并让非洲国民会议和南非共产党合法化。因此，德克拉克在黑白之间权力分享(powersharing)的过渡及最后的多数决原理上创出折冲时期。回过头来看看，我们因为对威权制度的持久力，更广义地说，也就是对强国的生存能力抱着错误的信念，才很难发觉独裁国家所陷入的深刻危机。自由民主国家本质上比较弱：保障个人权利意指对国家权力的强力限制。反之，右翼和左翼的威权体制为了种种不同的目的——不论是为扩充军事力量、促进万人平等的社会秩序或达成快速的经济成长——都想积极利用国家权力分割私人的领域，并加以管理。在个人自由这个领域里，不管失去什么，都想在国家目标的水平上夺回来。

最后让这类强国崩溃的决定性弱点，若仔细分析，便是正统性的失败——亦即理想水平的危机。正统性(或正当性)并非绝对意义下的公正或正义；而是存在于人们主观认识中的相对概念。所有拥有有效行为的政治体制都会以一些正统性为其基础。独裁者常被认为是凭暴力支配，并引希特勒为例，然而并非如此。暴君可以凭暴力统治自己的孩子、父母或自己的妻子，如果他们肉体上比自己弱势的话；可是无法以同样的方式支配其他的人，如果对方是数百万人的国家更是如此。我们说像希特勒这样的独裁者凭借暴力进行支配，其意是说，包括纳粹党、盖世太保和国防军在内，希特勒的支援者都能够物理性地威吓广大的居民。然而这些支援者为何效忠希特勒？当然，并非因为希特勒能物理性地威吓他们；终极而言，他们相信希特勒权威的正统性。安全机构本身可以借威吓进行管理，独裁者必须先在这类机构的重要地方安排相信自己

权威正统性的忠心部属。即使是最低级腐败的秘密组织领袖，情形也一样。如果他的“家庭”不能以某些理由承认他的正统性，他就不会被称为“老大”。在柏拉图的《理想国》里，苏格拉底解释说，就是在盗贼集团中，也必须有一套分配战利品的公正原理，同样的，在极其非法残酷的独裁政治中，正统性也具有决定性的意义。

如果希特勒没有战败

在此可以明白地说，一个政权要存活下去，必须对较多数的人民树立正统的权威。为大多数人民极端厌恶、却能在权力宝座上安坐数十年的少数独裁制，在现代例子甚多。例如，叙利亚的阿拉维派(Alawi)政权、伊拉克侯赛因的巴斯党(Baathist)政权皆属之。不用说，拉丁美洲的各种军事政权及寡头独裁政权虽未获人民的广泛支持，也依然继续统治下去。政权的正统性即使没有渗透到全民里，只要在与体制本身结合的菁英，尤其一手掌握执政党、军队与警察等高压权力的菁英中没有开始动摇，其政权就不致陷于危机。若要政权顺利发挥其功能，这些菁英就必须团结一致，因此所谓威权体制的正统性危机不外是菁英集团内部的危机。

独裁者被视为正统的原因各不相同。有来自不受节制之军部的个人崇拜，也有用精巧的意识刑态把他的支配权正当化的。在本世纪，由右翼阵营以一贯方式，最体系化地尝试建立非民主非平等的正统性原理的是法西斯。法西斯否定万人共有的人性和平等人权的存在，而不是自由主义与共产主义这一类“普遍性”的教义。法西斯的国家主义主张，正统性的最后来源是种族与国家——尤其是日耳曼这类“统治种族”支

配其他民族的权利。权力和意志比理性或平等更受推崇;有权力和意志,才有支配者的资格。强调日耳曼民族优越的纳粹,必须透过与其他文化的斗争才能积极证明它的主张。所以,战争是正常状态,而非异常状况。

但是,法西斯还没遇到内部的正统性危机,就已被外来的军事力量打败。希特勒及其残留的部属在柏林的地下战壕中,直到最后依然相信纳粹大义的正当与希特勒权威的正统性,一面迎接他们的死亡。这次战败的结果,法西斯的魅力在绝大多数人眼中已经消失了。换言之,希特勒把正统性的要求建基于征服世界的许诺上,其实日耳曼人所得到的是国土遭到劣等民族可怕的破坏和占领。在火把游行和不流血胜利持续的时期,不仅日耳曼人,世界上也有许多人深为法西斯所吸引;可是,军国主义的体质被带到其逻辑的归结时,法西斯已变成无意义的存在。在某种意义上,法西斯也许为其内部矛盾所苦。总之,在特别强调军事与战争的状况下,必然走向与国际体制斗争的自灭局面。结果,一次世界大战结束以后,在意识刑态上,法西斯已经不能成为自由民主的危险论敌。

当然,我们也许会问,如果希特勒没有战败,法西斯的正统性今日又如何?不过,法西斯的内部矛盾远比军事上为国际体制所败的可能性深刻。即使希特勒获得胜利,如果普遍帝国的和平持续,德国不再借战争和征服强调其民族性,法西斯一定丧失其内在的存在理由。

希特勒失败后,一些右翼军事独裁政权取代自由民主,顽强存在下去,结果那只是缺乏一贯体系与秩序的独裁。这种政权绝大多数除了维持传统的社会秩序之外,也没什么了不得的作为,而且对自己的正统性没法提出具说服力的长期论

据，乃其主要弱点。没有一个能像希特勒那样编出一套能将永久威权统治正当化的一贯性国家理论。不如说每一政权都接受民主与人民主权为原理，并举出共产主义和恐怖主义的威胁、或以前民主政权时期经济政策的失败等种种理由，认为自己国家的民主化为时尚早；只留下一条以最后回归民主的过渡性道路来自我正当化。

然而，尽管有这种缺乏正统性之一贯论据的弱点，右翼威权政府也不是短期间内必然会垮台。拉丁美洲和南欧的民主政府处理各类深刻的社会与经济问题的能力，也跟威权政府一样有严重的弱点。这些国家几乎连快速经济成长的第一步都还没有迈出，而且大多数都为恐怖主义所苦。可是，右翼威权主义在政治领域上面对危机或失败时，缺乏正统性常变成它的致命伤。有正统性的政权，由于过去评价的累积，短时期的过错即使很深刻，也会得到原谅；其挫败可用更换首相或解散内阁来消除。另一方面，没有正统性的政权则常因失政而刹那间就被推翻。

南欧的惊奇

实例之一是葡萄牙。在安东尼奥·德·奥利维拉·萨拉查(Antonio de Oliveira Salazar)及其接班人马塞罗·卡塔诺的独裁下，葡萄牙表面上非常安定，一些观察家把葡萄牙人描述为“没有自发性，宿命论者，而且无比阴沉”。就像过去的德国人和日本人，葡萄牙人也证明了局外的西方观察家观察的错误；他们认为这个国家民主的机运尚未成熟。一九七四年四月，卡塔诺的军队起事组织“国军运动”(MFA, Movimento das Forcas Armadas)，卡塔诺独裁政权因而崩溃。其直接动因是，葡

萄牙投入国家预算的四分之一和大量军队所展开的非洲殖民地战争逐渐陷入泥沼中。然而，民主理念并未渗透到MFA的各个角落，所以通往民主的转移并不顺畅。国军军官大都崇奉严格的斯大林主义，深受阿尔瓦洛·孔哈尔(Alvaro Cunhal)所领导的葡萄牙共产党影响。可是，与一九三〇年代正好形成对比，中间派及右派民主主义的势力出乎意料地展现了复原的力量；历经政治与社会的动乱时期，一九七六年四月，马利奥·索亚雷斯率领温和社会党在选举中获得了多数。这是获得德国社民党及美国CIA等外国组织不少的支援所获致的结果。不过，如果当时葡萄牙没有惊人强固的市民社会——如果政党、工会、教会——不能动员广泛的大众，巩固对民主的支持，外来的帮助也将毫无助益。现代西欧消费文明的魅力在这次选举中也扮演了一定的角色。借某观察家的话来说："工人……可能参加示威游行，高呼社会主义革命的口号……但是，他们向往西欧消费社会的生活水准，要把自己的钱花在衣服、家具和工艺品上。"

第二年，西班牙朝向民主转移，也许是缺乏威权政治正统性最纯粹的现代史事例。佛朗哥将军在许多方面都是十九世界欧洲保守主义的最后体现者，而此一保守主义乃奠基于为法国大革命所推翻的王座和祭坛。可是，西班牙的天主教意识从一九三〇年代起就处于激烈变化的局面。一九六〇年代第二次梵谛冈会议以后，整体而言，教会已自由化；西班牙天主教的重要部分也已采纳西欧基督教民主主义的见解。西班牙教会不仅发现天主教与民主之争毫无益处，要应该扮演人权拥护者和佛朗哥独裁政治批判者的角色。这种新的自觉已反映在天主教高层技术官僚的开放(Opus Dei)运动中；许多技

术官僚于一九五七年以后相继进入行政部门,和其后的经济自由化关系密切。因此,一九七五年九月佛朗哥去世时,其政权内的重要部门已准备好接受一系列"协定"为正统,包括解散所有佛朗哥体制的重要机构,反对党(包括西班牙共产党)的合法化,实施国民议会选举以制定完全的民主宪法等。如果旧政权的主要部分(尤其是卡洛斯国王)不相信佛朗哥体制是民主欧洲中的时代错误,而西班牙在社会和经济方面已经和这样的欧洲日益接近,这种现象大概就不会发生。佛朗哥体制的最后一次议会于一九七六年十一月以压倒性多数通过一件划时代的法案,这法案无异是自杀行为:决定下期议会依民主选举产生。跟葡萄牙一样,西班牙人民也借支持民主中间派,才建立起迈向民主的最后基础。首先在一九七六年十二月强力支持公民投票,承认民主选举;接着,在一九七七年的选举中称健地选择索亚雷斯所领导的中间偏右政党组阁。

军政府的黄昏

以一九七四年和一九八三年希腊与阿根廷的转向民主而言,这两个国家的军部都没有被武力逐下权力宝座;毋宁说因军方内部发生分裂才转移给文官政府,也显现出军方丧失了对统治权的信念。跟葡萄牙一样,失政只是表面的契机。希腊军方于一九六七年掌权,但是除了民主以外却不曾看出正统的统治形态,只强调他们已为恢复"健康"而"革新"的政治体制准备了一条道路。站在这种软弱立场的军事政权支持要求与祖国统一的希腊裔塞浦路斯人,导致土耳其占领塞浦路斯,形成全面战争的危机,因而丧失了人民的信任。另一方面,一九七六年从伊沙贝拉·贝隆总统夺得权力的阿根廷军

部，其最重要目标是从国内社会扫除恐怖主义。但以武力强力压制恐怖主义获得成功的军部反而因此失去了其主要的“存在理由”。接着，此一军事政权决定进入福克兰群岛，引发没有必要又无胜算的战争，以致失去了人民的信任。

民主政权在经济问题与社会问题上丧失了权威，强有力的军事政权紧接其后而成立，但处理这类问题的能力依然不足，这种案例为数不鲜。一九八〇的经济危机迅速深化的时候，秘鲁军事政权即转移于文官政府；因为法兰西斯哥·莫拉勒斯·柏慕德斯将军领导的军事政府发现自己无力应付接连发生的罢工和严重的社会问题。巴西在军事统治下从一九六八到一九七三年展现出惊人的经济成长，但世界性石油危机和经济不景气降临后，军部领导者发现他们没有经济经营的特别能力。最后的军事政权总统尚·费奎列多把权力交给民选的文官总统时，许多军方人士都放心了，甚且深以过去所犯的众多过失为耻。在乌拉圭，为了向都市游击组织杜巴马洛进行“肮脏的战争”，一九七三——九七四年军方开始掌握实权。可是，乌拉圭民主传统相当强劲，一九八〇年规范军政的宪法草案诉诸公民投票；在这次投票中败北的军部，于一九八三年自动让出了权力宝座。

南非种族隔离制度的创立者，如前首相弗渥德，即否定人皆平等的自由前提，相信人种间天生就有区隔和阶序。种族隔离制度是以利用黑人劳工为基础，谋求南非工业的发展；同时也想阻止南非黑人移居都市；其实这种现象在工业发展过程中必然伴随而生。这种社会管理的尝试显然极具野心，现在想来，其终极目标则非常愚昧。黑人想住在自己工作场所附近，依所谓“通过法”（pass – laws）也是犯罪；在此法之下，一

九八一年以前，将近一千八百万黑人被逮捕。可是，现代经济法则终究难以背离，一九八〇年代后半，阿非利加纳（荷兰裔白人）中产生了一种意识革命。因此，德克拉克在就任总统之前，就主张说："数百万黑人住居都市，乃经济上的需要，""为此虚张声势也没有什么帮助。"于是，种族隔离制度终于变成无益的制度，在白人间丧失其正统性，让多数阿非利加纳接受与黑人分享权力的新制度。

南欧、拉丁美洲和南非向民主的转移事例可看出其间有极大的差异，但相反的也有惊人的一贯性。尼加拉瓜的苏慕萨政权姑且不说，旧政权因暴动与革命而被逐出权力之座的例子几乎没有。政权交替来自旧政权至少部分成员自发性地决定将权力交给民主选出的政府。这种自主撤离权力的现象，经常以某些当前的危机为启端，最后则因民主信念的成长而变为可能，这种信念是指民主在现代世界是唯一具正统性的政体。拉丁美洲和欧洲的右翼威权政权一旦完成他们所设定的有限目标——根除恐怖主义、恢复社会秩序和结束经济混乱——就失去权力持续的根据，而丧失自信。国王满足于民主国家的君主头衔；或者教会挺身而出站在拥护人权之战的先锋时，要在王座和祭坛的名义下杀害人民就极为困难。"没有人会自动放弃权势"，这种古训在此已行不通。

当然，古老的独裁政权大多数并非一夕之间即改辙为民主，这些政权常是自己无能与误算的牺牲者。不论是智利的皮诺契特将军或尼加拉瓜的桑定政权，面对选战时都完全没有预料到失败的可能。可是，事实上，最顽强的独裁者也相信，实行选举只是伪装一下民主主义者的风貌。但强人在形式上让出政权，常要冒相当大的个人风险，因为他们会失去大

部分的防身手段，也难以避免因让出权力而遭受以前受迫害者的报复。右翼威权政权被民主理念拉下权力宝座似乎不必大惊小怪。最强大的右翼国家，从整体经济社会观之，其实也只拥有相当有限的权力。这类政权的领导者是那些越来越被逼向社会角落的传统社会集团的代表，纵是掌握支配权的将军和军官，普遍来说都是与理念和知性无关的人。那么，共产主义的左翼极权主义政权又如何呢？共产主义政权不是已对“强国”一词下了崭新定义，也发现获得不朽权力的公式了吗？

第三章
强国的弱点(Ⅱ)

好,这儿有一九六〇年代以后才写的奎比谢夫布(Kuyby-shev)九年级学生课本的摘要:“一九八一年。共产主义:共产主义是指物资丰富、文化优美……全市的交通工具都已电气化,有害的企业都移到市外……我们在月亮上,我们在繁花果树旁行走……”

可是,我们要花多少岁月才能在月亮上吃凤梨?有些日子能够在地球上蕃茄吃个满腹就很好了!

——安德烈·纽金(Andrey Nuikin)

《蜜蜂和共产主义的理想》

极权主义是第二次世界大战后西方发展出来的概念,用来描述苏联和纳粹德国,这是与十九世界传统权威主义完全不同性格的独裁政治。希特勒和斯大林都借提出极其大胆的社会与政治方针来重新界定强国的意义。不管是佛朗哥时代西班牙式的传统专制统治,或拉丁美洲的各类军事独裁,都绝对无法粉碎“市民社会”——即社会中私人权益的领域——充其量只能加以管理。佛朗哥的法西斯党和阿根廷的贝隆主义运动都无法发展出体系性的意识形态,改变人民的价值观和态度的努力,也半途而废。

反之,极权主义(或称全体主义)国家是建基于包括人类生活整体观点的明确意识形态。极权主义意图彻底破坏市民社会,而以“全体”管理市民生活为目的。自一九一七年布尔

什维克掌权以来，苏维埃国家即有系统地弹压反对党、报界、工会、民间企业、教会等俄罗斯社会中可能掌权的所有组织。一九三〇年代末，这类组织还有一些存在，但它们已丧失往昔的精神，完全由国家加以控制。于是，每一个社会成员都被安置在“原子状态”，除了全能的政府以外，社会已跟任何“中介机构”分离了。

极权主义国家经由报导、教育和政治宣传的管理来改变个人信念与价值的结构，并借此改变苏联人自己。这种做法也及于人类最个人性最亲密的家庭关系。向斯大林警察控告父母的年轻人帕维尔·莫洛札夫，后来长期被政府赞颂为苏维埃的模范儿童。米海尔·赫勒(Mikhail Heller)说：“当社会有系统而有方法地被粉碎时，纺织社会这块布料的各类人际关系——家庭、宗教、历史记忆、语言——都变成攻击目标。而且，个人间的密切关系会被他人所选择、国家所承认的不同人际关系所取代。”

对俄罗斯人的误解

肯·凯西(Ken Kesey)一九六二年出版的小说《飞越杜鹃窝》是显示极权主义志向的一个事例。这是一群精神病院内的病患在暴君大护士(Big Nurse)监视下过着幼稚无聊生活的故事。小说主角麦克墨菲为解放他们，破坏病院规则，企图集体逃亡。可是，在计划进行中，他发现，没有一个病患敢违反自己的意志待在那里；最后所有病患都畏惧外面的世界，自发地停留在大护士保护监禁的状态中。这就是极权主义的终极目标。换句话说，不仅剥夺新苏联人的自由，也让他们倾心安全而畏惧自己，甚至不用强制，就以为在锁链拘缚下很幸福。

很多人相信，苏维埃极权主义的功效是得到布尔什维克以前俄罗斯权威主义传统的支援。法国旅行家卡斯亭(Custine)叙述说，俄国人“是在奴隶状态中一筹莫展，除恐怖与野心之外什么都不想接受”的种族，这很能显现出十九世纪欧洲对俄罗斯人的观点。俄罗斯人对民主没有兴趣，也没有准备，这种观念不管有没有意识到，已成为西方人的一种确信，认为苏维埃共产主义稳固如磐石。一九一七年成立的苏维埃政权毕竟与第二次大战后的东欧不同，并非由外强加给俄罗斯人的，而是历经布尔什维克革命以还六、七十年间饥馑、暴动和侵略的煎熬才活下来的。这已显示，不仅统治菁英内部，就是在广泛的人民之间，政治体系也已获得一定的正统性；喜好权威主义的俄罗斯社会的本质在此已浮现出来。西方观察家相信，如果给予机会，波兰人会趁机打倒共产主义，这已有充分的根据；但同一现象却完全不能用在俄国人身上。换句话说，俄国人民满足于监禁生活的住院病患；那不是靠铁槛和囚服监禁，而是追求安全、秩序与权威，希冀分享苏维埃政权赐予的帝国雄风与超强地位这一类特别的恩惠，而自愿居于囚禁之中。于是，苏维埃强国被视为超强，尤其在世界战略上被认为是美国最强大的敌对者。

极权国家不仅会永远存在，而且会像病毒那样在世界各个角落繁殖。共产主义输出东德、古巴、越南或衣索比亚时，它已经相当完整，有先头部队、中央集权化的内阁、警察机关及统治所有生活领域的意识形态。尽管各国国民性与文化传统不一样，这些制度依然发挥了有效的功能。

这种不朽的权力机制后来会如何？一九八九年——正值法国大革命和美国制宪两百周年——做为世界史因素之一的

共产主义决定性地改变了。从一九八〇年代前半，共产主义世界就发生极其快速而持续的变动，我们有时把这种变化视为当然，有时忘了事态的严重性。因此，回顾一下这时期的主要事件，也有其意义。

●一九八〇年代初期，中国共产党领导阶层允许占中国人口八成的农民生产并出售自己的食物。农业已处于非集体农业形态，不仅全国农村，连都市工业也出现资本主义的市场关系。

●一九八六年，苏联的报导机构开始发表批判斯大林时代罪恶的文章。这种报导在一九六〇年代初期赫鲁晓夫下台以后就不再流传。之后，报导自由急速扩大，禁忌一个接一个被突破。一九八九年，戈尔巴乔夫等苏维埃领导人物竟然在大众媒体上遭到公开指责；一九九〇到一九九一年，大规模的示威在苏联全境发生，要求戈尔巴乔夫下台。

●一九八九年三月，新编组的人民代表会议及最高苏维埃会议实行选举。翌年，苏联内十五共和国都实行选举，也实施地方选举。共产党为了让选举对己有利，尝试作弊。但是在所有地方议会非共产党的议员都超过半数。

●一九八九年春，中国北京天安门广场一度被要求扫除政治腐化、建立民主政治的数万学生所占领。

●一九八九年二月，苏军从阿富汗撤退。如其后的过程所示，这只是苏军一系列撤退行为的先驱。

●一九八九年初，匈牙利社会主义劳动党内的改革派宣称一年后举行多数政党的自由选举。同年四月，波兰圆桌会议上，波兰工党和团结工会成立权力分享的同意书。其后的大选中，共产主义阵营的选举作弊工作没有奏效，七月团结工

会登上执政宝座。

●一九八九年七月和八月，数万到数十万东德人逃到西德。在其后日益深化的危机中，柏林围墙垮了，东德也被迫解体。

●东德的解体导致捷克、匈牙利、罗马尼亚等共产主义政权的没落。到一九九一年初，包括阿尔巴尼亚和南斯拉夫主要共和国在内的东欧共产主义国家都实施多数政党理性自由的选举。结果，罗马尼亚、保加利亚、塞尔维亚和阿尔巴尼亚以外的其他国家，一开始共产主义者就被逐出政府。在保加利亚选举获胜的共产党政权不久也被迫辞职。华沙条约组织的政治基础已消失，苏军开始从东欧撤退。

●一九九〇年一月，废除保证苏联共产党“领导角色”的苏维埃宪法第六条。

●随着宪法第六条的废除，苏联内部非共产主义政党接连成立，在多数共和国中掌握政权。最大的冲击是，一九九〇年春，叶利钦被选为俄罗斯共和国总统。他与俄罗斯议会中的许多支持者都脱离了共产党。之后，这同一集团开始提倡恢复私有财产与市场制度。

●一九九〇年一年间，包括俄罗斯和乌克兰在内，苏联境内所有共和国依自由选举选出的议会都宣布各共和国的“主权”。波罗的海各国不只如此，更于一九九〇年三月宣言脱离苏维埃联邦完全独立，可是并没有像许多人所预测那样，立即遭受弹压，却环绕着应不应维持旧联邦体制引发了苏联内部的权力斗争。（译按：一九九一年九月，苏联国家评议会承认波罗的海三国独立，联合国也允许三国加入。）

●一九九一年六月，俄罗斯共和国实行第一次完全自由

的选举，叶利钦被选为俄罗斯共和国总统。这很快就反映在权力由莫斯科加速转移到地方的现象上。

●一九九一年八月，共产党内强硬派发动反戈尔巴乔夫政变失败。这是造反派无能又优柔寡断的结果，而不抵抗又有权威取向的苏联人也在叶利钦领导下表明全力支持民主制度。(译按：一九九一年十二月，乌克兰共和国公民投票颁布独立宣言。之后，除乔治亚共和国之外，十一个共和国的领袖宣称苏联解体，创立"独联体"。)

在一九八〇年，没有一个认真研究共产主义问题的人料想得到，前述的任何一个事件会在其后的十年中真正发生，他甚至会否定这些事件发生的可能性。这种判断是根据这样的见解而来，也就是前述状况的发展会损害共产主义极权主义权力的核心因素，甚至整个体制会受到致命的打击。实际上，苏联旧体制最后不但崩解，而且还追查一九九一年八月政变的责任，禁止共产党活动。专家们当初的预期为何失误？改革(perestroika)运动开始以后，不断呈现在我们面前的强国面貌竟然特别脆弱，要如何解释这种现象呢？

正统性危机

最基本的弱点——西方观察家没有看出极其深刻的弱点，是经济问题。在苏维埃体制中，要宽大看待经济的失败，显然困难得多，因为此一政权的正统性显然跟它提供人民高物质生活水准的能力有密切关系。即使现在也难以想像，一九七〇年代前半以前，经济成长被认为是苏联强大的因素之一。一九二八到一九五五年，苏联的 GNP 从年率 4.4% 成长到 6.3%，其后二十年也以美国 GNP 一·五倍的速度成长。戈

尔巴乔夫曾威胁说苏联会赶过美国随即埋葬美国，也不是唬人的。但是，到一九七〇年代中期，成长率缓慢下来，依CIA的概算，一九七五到一九八五年的成长停留在每年2.0－2.3%。许多证据显示，因为没有把隐藏的通货膨胀计算在内，这些数值相当夸张。许多苏联改革派经济学家主张，同时期的成长率是0.6－1.0%，甚至是零成长。在全体GNP的迟滞状况下，把一九八〇年代前半每年军费增加2－3%计算在内，戈尔巴乔夫当政以前，市民经济已经相当萧索。任何人住苏联大饭店，在苏联百货公司购物，在赤贫生活明显可见的农村地区旅行，就会发现苏维埃经济完全没有反映在官方统计上的极其严重的问题。

最重要的是这种经济危机如何解释。一九八〇年代后半，苏联经济机构内部展开了颇值得注意的思想革命。赫鲁晓夫时代以来的保守派在戈尔巴乔夫上台后三、四年间相继为阿别吉尔·阿甘别吉扬(Abel Aganbegyan)、尼古莱·彼特拉可夫(Nikolay Petrakov)、史坦尼斯拉夫·夏塔林(Stanislav Shatalin)、奥列格·波哥莫洛夫(Oleg Bogomolov)、列奥尼德·阿巴尔金(Leonid Abalkin)、格利柯里·雅夫林斯基(Grigory Yavlinsky)和尼古莱·西梅列夫(Nikolay Shmelev)等改革派经济学家所取代。他们都理解自由经济理论——在某些方面，不能说完全——而且相信中央集权式的行政命令体系是苏联经济衰退的原因。

然而，只从经济危机层面解释改革开放迄今的过程，无论如何并不正确。诚如戈尔巴乔夫自己所说，一九八五年的苏联尽管面临“危机前阶段”，依然不在危机中。其他国家早已度过更深刻的经济困境。例如大恐慌时代的美国，实质GNP

已滑落将近三分之一，可是并没有引起对美国经济体系的普遍不信任。苏维埃经济的严重已长期被认知，而且的确尝试进行一系列的传统改革，以阻止经济衰退。

要了解苏联的真正弱点，就必须把经济问题放在更大危机的脉络中，亦即与整个体制正统性相关的危机。经济的挫败引起对共产主义信念的反感，暴露出社会基础结构的脆弱，但这也只是苏维埃体制有数的挫败之一。极权主义最根本的挫败是思想控制的失败。目前已经知道，苏联市民并未丧失自我思考的能力。尽管政府长年宣传，许多人都了解政府一直都在欺骗自己。对于他们在斯大林主义下所忍受的个人苦难，人们依然保有燃烧不已的愤怒。其实，在农业集体化过程中，在一九三〇年代的大整肃之下，或者战争中，每一家庭都曾丧失家人或朋友，可是斯大林外交政策的错误造成更大的牺牲。人们知道，这些牺牲者受过不正当的迫害，苏维埃政权对这些令人战栗的犯罪行为丝毫不肯负起责任。同时人们也发觉在理论上没有阶级的社会中已经有新的阶级制度兴起。这就是党官僚阶级，他们跟帝政时代的官吏一样腐化，又有特权，而且更伪善。

意识型态的缺口

要证明伪善者的嘴脸，只要考虑一下戈尔巴乔夫治下一些语辞的用法就可以知道，例如戈尔巴乔夫表明自己目标时不停使用的“民主化”(demokratizatsiya)即属之。列宁当然主张，苏联透过党的独裁以超越西方“形式”的民主，达成真正的民主。可是，现在使用“民主化”的人，则相信这是指西方民主，非指列宁式的中央集权主义。同样的，说到“经济”这个辞

(如"经济考虑"或"经济上最好的"在今日也是指资本主义供需法则所定义的"效率"。)苏联许多因生活品质低落深感绝望的年轻人会告诉你,住在"正常的"国家,即未被马列主义意识形态扭曲的自由民主国家,才是自己唯一的希望。一九八八年,一个苏联朋友告诉我,要自己孩子做课业,是一件很艰苦的事,因为"每一个人都知道"所谓民主就是"你能够做你喜欢做的事"。

更重要的是,不只是苏维埃体制的牺牲者,就是那些受益者也都感到愤怒。一九八六到一九九〇年以政治局书记身分拟定"信息公开"政策的雅可夫列夫(Aleksandr Yakovlev)、参与(glasnost)政策具体化的前外交部长谢瓦尔德纳泽(Eduard Shevardnadze)及俄罗斯共和国总统叶利钦等,都在共产党机关的中枢部门工作。跟佛朗哥政权下的国会议员和自主交出权力的阿根廷及希腊将军一样,这些人已发觉苏维埃体制的中枢部门已病入膏肓,所以他们坐在负有重责的位置,希望能做一点事情。一九八〇年代后半的改革尽管是与美国竞争上不得不如此,但也不是由外逼迫苏联去做的;毋宁说是来自连前一代菁英阶级也不能信任的内部危机。

体制正统性的损害来得不如预期的早,也不是一夕之间发生的。戈尔巴乔夫利用"信息公开"和"民主化"做为强化自己领导地位的武器,后来又用来动员人民反对僵硬化的经济官僚主义。在这范围内,他并没有脱逸赫鲁晓夫一九五〇年代所采用的战术。这些改革政策所揭示的政治自由化,起初只是象征性的,但这些政策很快就有了自己的生命,而为政治自由化的目的而活动。戈尔巴乔夫当初提信息公开和新思维时,得到许多知识分子的响应,逐渐推广开来,而这些知识份

子都深刻了解苏维埃体制的缺陷。同时考虑旧制发觉败绩的恒常基准显然只有一个,那就是自由民主,也就是市场取向型经济的生产性和民主政治中的自由。

苏维埃人民受统治者侮辱,不只被其他欧洲国家,也被自己国家的知识分子瞧不起,认为他们是暗地里支持极权主义的共犯,其实这是错误的看法。一九八九年以后,苏联市民社会透过数万新协会——政党、工会、新杂志与报纸、环保俱乐部、文学团体、教会、民族主义团体——的成立,开始脱离极权主义明确的地盘。苏维埃人民接纳古老权威主义社会的契约正统性的幻想被打破了。他们大多数都抓住一切机会,向旧态依然的共产党代表投下反对的一票。不是塞尔维亚米洛塞维克(Milosevic)这种半法西斯的政治煽动家或戈尔巴乔夫这种态度暧昧的民主主义者,而是叶利钦这种人被选为第一任总统,正显示俄罗斯人政治的成熟。一九九一年八月保守派政变时,苏联人民呼应叶利钦的号召为守护新民主制度挺身而起,更明白表现了这种政治成熟。苏维埃人民已证明,他们不像东欧人那样迟钝而松散,且已准备好自主守护自己的尊严和权利。

腐败的官僚帝国

对苏联基本信念结构的幻灭并非一朝一夕而至,可以说做为体制的极权主义早在进入八〇年代以前已经崩溃。其实,极权主义的终结在一九五三年斯大林去世的接续时期、当局结束没有止境的恐怖政治的时候,已经显露出它的端倪了。一九五六年赫鲁晓夫的所谓“秘密演说”和关闭斯大林时代的集中营以后,当局已经不再用单纯的威压来推行政策,而且要

让人们沿着政府的目标行走,愈发不能不依靠哄骗、欺诈和贿赂。废除让人民恐惧的政治在某些意义上是难以避免的,因为在斯大林体制下,统治阶层内部没有一个人会觉得安全。斯大林时代的警察头子叶兹霍夫(Yezhov)和贝利亚(Beria)都被处死,外相莫洛托夫的妻子被送入集中营。斯大林的接班人赫鲁晓夫活生生地陈述说,每次斯大林投以奇妙的眸光,政治局官员都觉得生命缩短了很多;就是斯大林自己也常在叛乱阴谋的恐惧中。所以因斯大林之死获得自由的领导阶层当然要完全扫除恐怖体制。

由于苏维埃政权决定不再杀害人民,国家和社会的权力平衡显然对后者有利。这决定也意谓苏维埃国家今后不能再去控制国民生活的所有层面。消费者的需求,黑市或地方政治机构不能再一举摧毁,也不能巧妙加以操纵。警察的威吓只成为国家的重要武器之一,但在形式上也不容易行使这些武器,而且必须靠其他如确保更多消费货品供给量的政策来弥补。戈尔巴乔夫以前,GNP的12%都在黑市或经由黑市产生,中央经济计划负责人的管制完全无能为力。

一九六〇年代到一九七〇年代,苏联内非俄罗斯人的共和国有许多"犯罪秘密组织"(mafias)出现,即是显示中央管制力衰弱的事例之一。例如乌兹别克共和国恶名昭彰的"棉花秘密组织"在共产党第一书记拉西道夫(Rashidov)的领导下繁荣起来。在与勃列日涅夫总书记及其女儿卡利娜、女婿丘尔巴诺夫(莫斯科政治局人员)的个人关系保护下,拉西道夫才能长年控制腐败的官僚帝国。此一集团在篡改共和国内棉花生产帐簿、将巨额资产集中于银行的个人帐户、运作地方党部组织不受莫斯科任何监视,都获得了成功。这时期各类"犯罪

秘密组织"已在苏维埃社会各个角落扩张势力，非俄罗斯人的共和国不用说，也包含了莫斯科和列宁格勒之类的地区。

这种国家体制不能再称为极权主义，也不是像拉丁美洲独裁体制那种威权主义的另一形态。勃列日涅夫时代苏联与东欧的最好标签，可能是哈维尔(Vaclav Havel)所使用的"后极权主义"(Post－totalitarian)一辞。这是指此一体制不再是一九三〇年代到一九四〇年代血腥残酷的警察国家，但仍未脱离过去极权主义的习性。极权主义在这些社会里并未强大到足以抹煞民主理念，然其正统性却成为其后民主化的桎梏。

中国改革牌的悖论

极权主义在中华人民共和国和东欧国家也都失败。中央政府对中国经济的统制甚至在中华人民共和国"斯大林主义"的全盛时期也不像苏联那样完全，经济活动的四分之一恐怕不在国家计划的范围内。一九七八年，邓小平着手进行改革，但许多中国人民都清楚记得一九五〇年代以来的市场经济和企业政策，因此其后十年能够顺利搭上经济自由化的列车，并不值得惊讶。邓小平不时口颂效忠毛泽东和马列主义，却已顺利恢复农村的私人财产制并向地球上的资本主义经济开放中国的门户。着手经济改革，是共产党领导人物早已看穿社会主义中央计划经济会失败的一种表现。

广泛承认民间经济部门的极权主义国家不再被定义为极权主义。自一九七八年到一九八九年，中国内部自由气氛相当浓厚，自然发生的商业组织、企业家、非正式的社会团体等如雨后春笋般出现，市民社会迅速再生。中国领导阶层知道，与其固定马克思列宁主义教条，不如扮演中国近代化和改革

的推动角色，更能保护自己的正统性。

可是，与苏联一样，要确保政权的正统性相当困难。经济近代化会要求中国社会向外国思想与影响开放，因而会向当局夺权以扩张市民社会的力量，但也成了产生一党支配政治体系中难以纠正的腐败与其他社会弊端的契机。在大都市里，与中产阶级扮演同等功能、有国际视野又具高学历的菁英分子相继诞生。

一九八九年夏天，东德发生流亡潮危机时，许多西欧人认为，社会主义已札根于东德及其他东欧国家，这些国家的人民一旦获得自由，也许会选择既非共产主义亦非资本主义民主而符合"人道"的左翼政权。可是，这种见解完全是幻想。在违反民意强迫人民接受苏维埃体制的东欧，极权主义比苏联更快速崩溃。但这也不值得惊讶。尽管有程度之差，每一个国家都不像苏联那样完全破坏了市民社会；例如波兰就跟邻国乌克兰和白俄罗斯不同，没有实行集体化农业，教会也多少保持独立。这些国家拒绝共产主义价值观，跟苏联人民的情形一样，加上各地民族主义势力对维系共产主义社会以前的记忆颇有助益；一九八九年后半年的动乱发生后，这种记忆迅速苏醒过来。苏联表明无意介入并支援东欧同盟国之后，所有东欧国家的共产党机构都欲振乏力，党内保守分子也没有一个人为自卫而动过一根指头，实在令人讶异。

在撒哈拉沙漠以南，非洲社会主义和后殖民地时代强固一党专制传统的国家，在一九八〇年代末期以前已完全失去信用，因为在大部分地区都经验过经济崩溃和内战。其中受苦最多的是衣索匹亚、安哥拉、莫桑鼻克这类僵硬化马克思主义国家。另一方面，在博茨瓦纳、赞比亚、塞内加尔、毛里求

斯、纳米比亚,民主主义已开始发挥功能;其他非洲国家威权主义统治者也被迫答应举行自由选举。

新民主主义的出现

当然,中国也像古巴、北韩、越南一样继续由共产主义政权主政。但是,一九八九年七月到十二月,东欧六个共产主义政权一举崩溃以后共产主义的概念大为改变。以前,共产主义以比自由民主拥有更高的发展而引以为豪,今后却可能令人联想到政治与经济的极端落后。共产主义的权力还会存在于世界,但已非充满活力与魅力的理念。自称共产主义者的人正拼命维护过去的一些地位与权力。就像专制君主意图存活到二十世纪一样,共产主义者目前也站在难以避免的立场,即不能不维护遥远繁华时代古老的社会秩序。他们对自由民主在意识形态上的威胁已经消失,随着红军撤离东欧,军事的威胁也几乎不存在了。

民主理念在世界上颠覆了共产主义政权的正统性,但民主本身要札根也相当不容易。苏联的十五个共和国也很难说已确立民主的未来。保加利亚和罗马尼亚在共产党政权瓦解后,政治混乱依然持续不断。只有匈牙利、捷克、波兰和以前的东德往后可能朝安定的民主政治和市场经济转移;可是这些国家所面对的经济问题远比当初的预期严重。

有种议论指出,共产主义衰弱了,具排他性和攻击性的民族主义却急速抬头;庆祝强国苏联灭亡为时尚早,因为共产主义名下的极权主义虽败犹活,更可能为民族主义名义下的威权主义、甚或为俄罗斯版或塞尔维亚版的法西斯所取代。根据强调这种论点的人说,俄罗斯和塞尔维亚地区最近的未来

大概不易享有和平和民主，对现有的西欧民主而言，与旧苏联一样危险。

可是，即使以前的共产主义国家没有迅速又很顺利地转向安定的民主，我们也不会觉得惊讶。假使往这方面发展，倒要觉得非常讶异。要民主主义顺利发展，在它面前有许多障碍必须先行克服。例如旧苏联要民主化完全不可能。如果苏联自由得足以适合真正的民主，它就会立刻依据民族与种族的不同分成若干小国。当然这不是说俄罗斯或乌克兰等个别的共和国不能民主化。但民主化必须伴随着民族分离的痛苦过程，这不是一朝一夕不流血可以达成的。一九九一年四月，苏联十五个共和国中，九个共和国再谈判联邦条约时，此一过程已经开始；八月政变失败后，发展更迅速。

新民族主义的出现在某些方面未必跟民主主义相矛盾。乌兹别克或吉尔吉斯在最近的将来几乎看不出有建立稳定民主的可能性，但因此就认为立陶宛和爱莎尼亚独立后不若瑞典和芬兰，是不合情理的。再者，新民族主义也未必就会和领土扩张或侵略连在一起。一九八〇年代末到一九九〇年代初，最值得注意的发展之一是，俄罗斯民族主义的主要潮流中产生了"小俄罗斯"概念。自由派的叶利钦不用说，就是弗洛丁(Eduard Volldin)，阿斯塔菲耶夫(Victor Astafyev)这些保守的民族主义者也明显倾向这种概念。

我们必须小心区分过渡的状况和永久的状况。在苏联和东欧的部分地区，也许会发生马列主义政权被各类独裁者、民族主义者及军方所取代的现象；在某些地区，共产主义政权甚至可能复活。可是这类威权主义应该只停留在狭隘地区无序的体制上。跟拉丁美洲许多军事独裁政权一样，不久会遭遇

这样的事实:他们没有长期的正统性基础,也没有好的方案去解决今后将要面对的长期经济与政治问题。在世界这个区域中,只有自由民主是唯一既能广泛享受正统性又有一贯性的意识刑态。目前在这地区生活的人即使这一世代没法转向民主,下一世代也许可以实现。西欧转向自由民主也经历漫长艰苦的过程,最后每个国家都能够完成这段旅程。

共产主义的极权主义在社会演进的自然有机过程中打下了终止符,而代之以一系列由上而下的强迫性的革命:古老社会阶级的破坏、快速的工业化与农业的集团化。此一大规模的社会工程引起国家主导型的社会变迁,在这方面共产主义社会跟非极权主义社会并不相同。社会科学家在"正常"社会中视为几近普遍的经济与政治近代化的正常法则在共产主义社会都做不到。苏联和中国一九八〇年代的改革过程几乎都未竟其功,但在人性社会进化上却有极其重要的发现。因为极权主义尽管破坏了革命以前苏联和中国社会的主要制度,但是在创出苏维埃型或毛泽东型新人的灵感上却显得柔弱无力 。勃列日涅夫时代和毛泽东时代出现的两个菁英分子,谁都没有想到,竟然极像西欧国家经济发展在同一水平时期的菁英份子。他们当中最进步的菁英分子虽然尚未分享,但已能体味到西欧、美国和日本的消费文化及许多政治理念。苏联和中华人民共和国的人在许多方面都有独特的"后极权主义"特色,可是不像往昔西欧理论家所预测那样,一盘散沙、依赖性而且权威倾向;其实他们已证明,他们是能分辨真假正邪的成年人,也像任何时代的人那样强能让他人承认自己成熟而自律。

第四章
自由革命的全球浪潮

我们站在一个重要时代，一个精神一跃即将超越过去形态的全新的兴奋时代的门口。所有把我们的世界连接为一的心象、概念和锁链都像梦中的画面一样崩解散落。精神的新面相已准备好出场。其他的人虽然无力唱反调，却攀往过去，只有哲学欢迎它出现，而且承认它。

——黑格尔，一八〇六年九月十八日的讲义

不论左翼的共产主义或右翼的威权主义，可以维持强势政府内部政治团结力的严肃理念已经出现破绽。支持这种政府的不论是“僵固如石”的政党、军方或一个独裁者，情形都一样。缺乏正统权威，意指威权政府在政治领域犯错时，已经没有这政权最后所能依赖的更高原理。有人把正统性比喻为一种预备金。不问民主或独裁，所有政府都有浮沉。可是，只有具正统性的政府在危急存亡之际，能依靠这种蓄积。

右翼威权国家的弱点乃在于没法管理市民社会。这类政府大都拥有一定权限以恢复社会秩序，进行“经济统制”，才登上权力之座，但是在刺激稳定的经济成长或创出社会秩序感方面无法比以前的民主政权更成功。在这方面获得成功的政权反而缩短了它们的命脉。因为教育更进步，经济更繁荣，社会更中产阶级化，威权政府统治下的社会就逐渐难以控御。危机时代将强势政府正当化，当危机时代的记忆逐渐消褪时，社会也就难以忍受军事统治。

左翼极权政府为了避免这种问题，想把整个市民社会放在控制之下，包括规定市民思考的思想内容在内。可是，要以纯粹形式维持这种体制，就只有实行也会威胁到统治者自己的恐怖政治。恐怖统治一旦松缓，走向衰败的漫长之路便已开始，国家丧失了控制市民社会主要层面的力量。最重要的是控制不了信念体系。而且，促进经济发展的社会主义处方缺点太多，国家已不能阻止市民对笨拙的经济政策的认知，并从中引出自己的结论。

很少极权国家能够在经历一两次继承人之争以后还能继承下去。在一般缺乏继承法则的国家，一些追求权力宝座的野心家在跟竞争者角逐时，会要求根本的改革，想借此探寻整体国家体制的是非。到处响起对斯大林体制的不满之声，改革牌就是强有力的王牌。于是，赫鲁晓夫利用反斯大林主义对抗贝利亚和马林可夫，戈尔巴乔夫则利用它对抗勃列日涅夫时代的政敌。在政权继承过程中，暴露旧政权难以避免的弊端，以损害对它的信任感，因此追问争逐权利宝座的个人或团体是不是真正的民主主义者，就不是什么了不起的问题。新社会和政治势力解除了束缚，更深切领会了自由理念后，立即脱离最初只计划有限改革者的控制。

强国的脆弱意指许多以前的威权主义已让路给民主；另一方面，以前的后极权主义国家也转变为民主国家，否则就变成单纯的威权主义。苏联已经把权力转移给构成联邦的共和国。还继续独裁的国家其政权也丧失了对社会主要部分的控制力。两国都已经没有马列主义所给予的意识刑态之一贯性。苏联反改革的保守派难免要像墙上贴了列宁像一样，贴着东正教的圣画。一九九一年八月政变未遂的首谋，与拉丁

美洲军事政权中扮演主要角色的将军和警察官僚一模一样。

其次政治权威主义的危机，不十分明显却颇重要的变革已在经济领域中展开。这是伴随第二次大战后东亚惊人的经济成长出现，同时也成为促进此一变革的原因。此一成功故事不限于日本这样早期近代化的国家，所有采用市场原理想完全溶入地球规模资本主义经济体系的亚洲国家都包含在内。这些国家的成就显示，在勤劳的人民乃唯一资源的穷国善用国际经济体系的开放，也能创出意想不到的新财富，立即填埋了与欧洲、北美这些较稳固的资本主义列强间的鸿沟。

东亚的经济奇迹已为全世界所注意，而其中更表关心的是共产主义阵营。当中国领导者发觉被其他亚洲资本主义国家远远抛在后面，并看出社会主义中央经济计划造成中国的落后与贫穷时，共产主义的末期危机便已开始。其后中国经济自由化的改革就对五年谷物生产计划提出修正，重新展现出市场原理的强劲力量。之后，吸收亚洲此一教训的是苏联的经济学家。他们也知道，中央经济计划带给自己国家惊人的浪费和非效率性。东欧国家不大需要学习这种教训；因为他们比其他共产主义国家更了解，战后苏联强推过来的社会主义体制乃是自己的生活水准比不上欧洲邻国的原因。

在千年王国的终点

不过，东亚经济奇迹的学生并不限于共产主义阵营。拉丁美洲的经济思想也发生了值得注意的变化。一九五〇年代，阿根廷的经济学者劳尔·布雷毕许(Raul Prebisch)担任联合国拉丁美洲经济委员会主席的时候，有一种论调相当流行，认为不仅拉丁美洲，就是第三世界的落后也都是全球性资本

主义体系造成的结果。早已发展的欧美国家把世界经济扭曲成有利于自己国家的形式，而把发展中国家逼入原料供给者的依赖从属地位。可是，一九九〇年代初期，这类看法完全变了。墨西哥的德哥塔利总统(President Carlos Salinas de Gortari)、阿根廷的麦宁总统(President Carlos Menem)、巴西的德梅洛(President Fernando Callor de Mello)都接受了市场竞争和向世界经济开放门户的必要性，以期实现远大的经济自由化计划。一九八〇年代初期，智利在皮诺契特治下已将自由经济原理付诸实践，结果在阿尔温总统(President Patricio Alwyn)的领导下，脱离独裁制，在南半球创出最健全的经济。这些经由民主方式选出的新领导者都从这个前提出发，即自己国家的落后并非因为资本主义固有的不公正，而在于过去实践资本主义政策不够充分。民营化和自由贸易已取代国有化和进口替代，变成新的口号。信奉马克思列宁主义的拉丁美洲知识分子都受到德索德(Hernando de Soto)、略萨(Mario Vargas Llosa)、兰格尔(Carlos Rangel)这些作家激烈的挑战，他们获得许多支持市场取向自由经济理念的读者。

人类越接近千禧年(millennium)的终点，威权主义和社会主义式中央经济计划越面临相似的危机，以隐含普遍有效性的意识形态站在战斗圈内的竞争者也只留下了一个人，即自由民主——个人自由和人民主权的学说。以法国和美国革命之起爆剂登场两百年后，自由平等原理不仅耐得住历史的冲洗，也证明曾苏醒好几次。

自由主义和民主主义紧密相连，但概念上则完全不同。政治自由主义，简言之，是承认确定之个人自由或免于政府控制之自由的法治原则。基本人权的定义纷杂多样，在此我们

利用勃莱士爵士(Lord Bryce)有关民主主义的古典著作的定义。在著作中,他把基本人权作了三种规限,即第一公民权:“每个人的人格和财产不受社会的支配”;第二宗教权:“表达宗教意见与实践信仰时,不受支配”;第三称为政治权:“在不明显影响公共福祉到不得不加以管制的情况下,不受支配”,其中包含出版自由的基本人权。被迫承认雇用、住宅、医疗等各类第二次或第三次经济权的是社会主义国家的普通手段。这类权利清单可以列得很长,然而问题是这些权利的获得很难说可以和财产与自由经济交易之类其他权利并立。因而在定义基本人权时,我们当执着于勃莱士爵士更简洁而传统的三种权利,这跟美国人权法案所载的权利毫不矛盾。

另一方面,民主主义是指所有市民分享政治权力的普遍权利,也就是所有市民在选举中投票,参与政治的权利。这里所说参与政治的权利,可以认为是自由主义所具有的基本权利——最重要的权利,因此自由主义在历史上与民主紧密相连。

判断一个国家是否民主,可以依据民主极其形式的定义。人民基于成年人平等的普通参政权,经由多数政党制的定期无记名投票,选择自己的政府,人民拥有这种权利,这个国家就是民主。的确,只依靠形式上的民主,未必能保证平等的政治参与和各种权利。民主程序有时会由菁英份子巧妙运作,未必能经常反映人民的意向与真正利益。不过,一旦脱离这种形式定义,就会产生民主原则到处乱用的可能性。在这个世纪,民主的最大敌人是以“实质民主”之名攻击此一“形式民主”。列宁和布尔什维克党关闭俄罗斯宪政会议宣布一党统治,此即在“人民之名下”完成实质的民主。可是,预防独裁的

真正制度安全瓣，正是形式上的民主，而且最后也以此较为可能产生“实质民主”。

自由主义的理念与实际

自由主义和民主主义通常是合而为一的，但在理论上也可以分离思考。自由主义国家有时并不十分民主。例如十八世纪的英国，包含参政权在内的广泛权利虽充分保护部分的社会菁英，却向其他人关起了门。反之，也有虽是民主国家却是不自由的，亦即个人和少数派的权利不受保护。从第三世界的水准来看，它已定期举行相当公正的选举，比起王政时代的民主更广泛。但是，不是自由主义国家。言论、集会、尤其宗教的自由毫不受保障。人民最基本的权利不受法治保障，少数民族和宗教少数派的情况更恶劣。

在经济方面，承认以私有财产和市场为基础的自由经济活动和经济交易的权利，即是自由主义。资本主义一辞在漫长岁月中多少含有贬意，最近“自由市场经济”的表现却很流行，但无论如何，它依然是经济自由主义的代用语。至于此一经济自由主义的定义相当广泛，从里根时代的美国和撒切尔夫人的英国到斯堪地纳维亚的社会民主及墨西哥与印度等国家至上主义的政权，有多种可能的解释。目前的资本主义国家都有庞大的民间部门；社会主义国家也几乎都承认某种程度的私人经济活动。至于公共部门要大到哪种程度，才不能说是自由主义，过去曾经讨论很久。不过与其以正确的百分比划边界线，不如看这个国家在“原理上”对私有财产和企业的正当性采取什么样的态度。凡保护私有财产和企业活动的权利，我们即视之为自由国家。反对这些权利或奠基于其他

原理(如"经济正义")的国家就没有这个资格了。

威权主义目前的危机未必与自由民主政治的出现有关连;新生的民主国家也未必都能安定。东欧新诞生的民主国家正面临经济的大变动,拉丁美洲的新民主也在往经济管理失败的遗害中深受其苦。东亚急速发展的国家在经济上是自由主义,却不愿接受政治自由化的挑战。中东这类地区几乎全未受自由革命的波及。而像秘鲁和菲律宾这些国家在面对难题的重压下很可能会返回某一类型的独裁制。

不过,不论在民主化过程中看到后退或失望,或者市场经济未见繁荣,我们都不能从世界史中出现的这个更大类型中移开眸光。世界上的国家决定如何创出政治与经济制度,其选择数目已随着时代的遣递明显地"减少"。在人类史的过程中,君主政治、贵族政治、神权政治到本世纪的法西斯和其他形式的独裁,各种政权都已出场,但是二十世纪结束前安然无伤活下来的唯一政府形态是自由民主。

换言之,以胜利者状态出现的与其说是自由主义的实际,不如说是自由主义的"理念"。总之,世界大部分地区,目前已经没有一种伪装普遍的意识刑态足以跟自由民主竞逐,也没有一种普遍原理比人民主权更具正统性。君主政治有各种形式。但大都在本世纪初瓦解了;自由民主过去最大的敌对者法西斯和极权主义都已信用扫地。如果苏联(或其后继国家)在民主化中挫败,秘鲁或菲律宾返回某种形式的威权主义,那也只是民主主义在代表俄罗斯人、秘鲁人或菲律宾人的军方与官僚面前让了一步而已。今后,非民主主义者为了把自己脱逸单一普遍的基准正当化也必须抬出民主这个语辞。

未来世界的美好图像

我们长期生活在安定的自由民主中，现在已面临跟以前完全不同的状况。在我们的祖父母时代，许多认真思考的人大都已预见辉煌的社会主义的未来，在这未来中私有财产和资本主义已废除，有些地方也不需要政治。可是，在今日，已经很难想像比现状更美丽的世界，也很难想像本质上既非民主亦非资本主义的未来。当然在这未来中，许多方面正在改善，我们给无屋者房屋，保证给少数民族和女性机会，缓和竞争，创造新的工作机会。另一方面，比目前远为恶劣的未来——民族、人种或宗教的排他性格已复苏，或者被战争和环境破坏打倒在地。但是，我们不可能描绘与现状"本质上"不同又比现状美好的世界未来图像。当然，不像现在这样深思的人也会认为自己生活的世界最美好。可是，我们为了追求比自由民主更美好的世界已弄得精疲力竭，结果却获得与他们同样的结论。合并思考以上的事实跟自由革命波及世界各角落的现状，就引起了以下的疑问：我们只亲眼看见自由民主的气运暂时好转的情况？还是其中有什么长期发展类型存在，其作用最后会把所有国家导向自由民主？

世界迈向民主的今日社会趋势可说是周期的现象；必须回顾一下一九六〇年代后期到一九七〇年代初期。当时，被卷入越战和水门丑闻的美国正处于丧失自信的危机。由于OPEC(石油输出国组织)禁止石油输出的措施，整个西欧被投入经济危机的漩涡中。拉丁美洲政权因军事政变接连被推翻。另一方面，苏联、古巴、越南到沙特阿拉伯、伊朗、南非，非民主或反民主的政权看来似乎繁华至极。一九七〇年代的这种状况，或更糟的，与反民主意识形态相冲突的一九三〇年代

状况再度重临的可能性，如何能够否定？加上，近年来威权主义的危机，不能说是今后数百年恐怕不会再发生的一种偶然的政治因素的重叠吗？仔细研究一九七〇年代到一九八〇年代威权主义奔向衰亡的种种过程，一定可以看出偶然之力参与的情况。越深刻了解一个特殊的国家，就越可以了解这个国家与邻国走不同道路的"外在偶发事件大漩涡"的实态与产生民主成果的拟似幸运状况。情况有时也会向完全不同的方向发展。例如葡萄牙共产党在一九七五年也许赢得胜利。如果胡安·卡洛斯(Juan Carlos)国王没有那种政治手腕和节制，西班牙也许不能民主化。自由理念不是与执行者不发生关系就能发挥力量。所以，如果安德罗波夫(Andropov)或契尔年科(Chernenko)活得更久，或者戈尔巴乔夫有不同的人格，一九八五年到一九九〇年的苏联和东欧的情况一定不大相同。根据社会科学目前流行的观念来说，不能预测的领导气质和舆论的政治因素已支配着民主化过程，民主化的过程常因国家的不同而显得千差万别，也委实难怪。

不过，不仅移目看过去十五年，也看看历史的全体图像，则自由民主在历史中正居于特殊的地位。当然，以世界观点而论，民主也反覆着逆境与顺境的循环，然而其中的确存在着奔向民主的明确潮流。下表已明示长期类型。

自由民主的世界规模

国　名	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
美　国	○	○	○	○	○	○	○	○
加拿大			○	○	○	○	○	○

国　名	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
瑞　士	○	○	○	○	○	○	○	○
英　国		○	○	○	○	○	○	○
法　国	○		○	○		○	○	○
比利时		○	○	○		○	○	○
荷　兰		○	○	○		○	○	○
丹　麦		○	○	○		○	○	○
意大利			○	○		○	○	○
西班牙								○
葡萄牙								○
瑞　典			○	○	○	○	○	○
挪　威				○		○	○	○
希　腊			○			○		○
奥地利				○		○	○	○
西　德				○		○	○	○
东　德				○				○
波　兰				○				○
捷　克				○				○
匈牙利								○
保加利亚								○
罗马尼亚								○
土耳其						○	○	○
拉托维亚								○
立陶宛								○
爱沙尼亚				○				○

国　名	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
芬　兰				○	○	○	○	○
爱尔兰					○	○	○	○
澳　洲				○	○	○	○	○
新西兰				○	○	○	○	○
智　利			○	○		○		○
阿根廷			○	○				○
巴　西						○		○
乌拉圭				○	○	○		○
巴拉圭								○
墨西哥					○	○	○	○
哥伦比亚				○	○	○	○	○
哥斯达黎加				○	○	○	○	○
玻利瑞拉						○		○
委内瑞拉						○	○	○
秘　鲁						○		○
厄爪多尔						○		○
隆尔瓦多						○		○
尼加拉瓜								○
洪都拉斯								○
多美尼加共和国								○
牙买加								○
千里达							○	○
日　本						○	○	○
印　度						○	○	○

国　名	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
斯里兰卡						○	○	○
新加坡							○	○
南　韩								○
泰　国								○
菲律宾						○		○
毛里求斯								○
塞内加尔							○	○
博茨瓦纳								○
纳米比亚								○
巴布亚新几内亚								○
以色列						○	○	○
黎巴嫩						○		
合　计	3	5	13	25	13	36	30	61

由此表可知，民主的成长过程不是平坦的一条直线。一九七五年拉丁美洲的民主国家比一九五五年数目要少；以世界整体来看，一九四〇年比一九一九年要少。总之，民主的气势因纳粹和斯大林主义的妨碍不是被从根铲除，就往后退。可是，这种后退现象最后终被阻止；随着时代的变迁，民主国家数在世界各地明显增加。最近的将来，如果苏联和中国不管一部或全部达成民主化，那么在民主政权下生活的人占世界人口的百分比就更要迅速膨胀了。其实，自由民主的成长跟其伴侣经济自由主义的成长相偕而行，已成四百年来最值得注意的钜视现象。

普遍史存在吗?

的确,民主在人类史中相当特殊。一七七六年(美国独立)以前的世界,一个民主国家也没有(柏里克里〔Pericles〕时代的雅典并没有系统化地保护个人权利,所以没有资格称为民主)。如果只计算存在岁月的长短,工场生产、汽车和数百万人居住的大都市也可以说是特殊的存在;相对的,奴隶制和世袭君主制及维持王朝的婚姻制度持续的时间更长。一件事物的重要并不在于如何频繁发生或存在多久,而是它能不能变成未来的潮流。活在此一发展的世界中,而认为在最近的将来都市和汽车会消灭,就跟预想奴隶制会复活一样无聊。

照这背景来看,当前自由革命值得注意的世界特色已带有特殊意义。因为由此更可看出掌握所有人类社会共同的进化类型——简言之,类似人类迈向自由民主的普遍史(Universal History)——的基本潮流。这种进化类型有峰有谷,当然无法否认。但是,引用特定国家甚或世界上自由民主的挫败来证明整体民主主义的脆弱,则显露出视野惊人的狭隘。一种现象的周期循环与不连续性跟历史的普遍性与朝一定方向进展并不矛盾。其道理与景气有好坏却不会打消长期经济成长可能性的道理没有什么不同。民主主义政权不仅停留在西欧与北美境内,更伸向政治经济传统及文化传统不同的地区,它给人的印象与民主国家的成长一样深刻。例如以前有人说,在伊比利半岛,"权威取向,重世袭,天主教系统,遵守阶层身分,重视团体的彻底半封建"的传统明显存在。要把西班牙和葡萄牙或拉丁美洲国家绑在西欧或美国的基准上,可以说是"种族中心主义(ethnocentrism)"的罪恶。其实,背负伊比利半岛传统的人"自己"选择了此一普遍权利的基准;而且自一九

七〇年代中期以后，西班牙和葡萄牙已列入安定的民主国家阵营，更加强与经济统合的欧洲的关系。拉丁美洲、北欧、亚洲及其他许多地区，情况也一样。在许多不同地方和不同国民之间，民主都已赢得胜利。从这事实可知，自由和平等的原理并不是偶然事件和种族中心主义偏见的结果，正植根于固有的人性中。而且人们越习得做为国际人的视野，其正确性越发明确。

人类的普遍史已把所有时代和所有国民的经验都考虑在内，但类似普遍史的事物存在吗？这问题并不新鲜。其实这是极其古老的问题，以近年来的种种事件为契机，又变得非常新鲜。以最严肃体系书写普遍史的人自初就把自由的发展放在历史的中心议题上。过去的历史并不是各种事件盲目的连锁，是以整体形成一个意义，关于正当政治与社会秩序本质的人文理念已在其中发展，也向外在世界发挥作用。可是，如果我们目前不能想像与自己世界本质上并不相同的世界，找不到从根本改善现在社会秩序的明确未来展望，我们也就必须考虑人类历史也许已走到终点。

在二十世纪的终点，本书第二部提出挥去过去感染的悲观主义是否合理的问题，同时也试图考虑一下是否可能写出人类的普遍史。

第二部

历史的非经济解释

第五章
普遍史的理念

甚至在梦中，历史的想像力也不曾飞跃这么远；因为人的历史现在只是动物和植物历史的延长线。普遍史会在深海中，在活的泥土中发现自己的足迹。面对人奔驰而去的巨大道路，历史家惶恐站立。现代人可以看见所有的道路！当历史家注视这种更大的奇迹时，他颤抖了。现代人很骄傲地站在世界进步的金字塔上。他在那里堆了知识的最后一块石头，向仿佛在聆听的大自然喊道："我们在顶峰，我们在顶峰。我们才是自然的完成！"

——尼采《历史的使用与滥用》
（*The Use and Abuse of History*）

人类的普遍史跟世界通史并不一样。因为这并不是认识人类每一事物百科全书般的目录，不如说是尝试在人类社会整体发展中发现有意义的类型。撰写普遍史的努力并不是所有国民与文化所共有的。的确，西方哲学与历史的传统始于希腊，但古希腊的作者决不轻易做这种尝试。柏拉图在《理想国》中叙述一种政治体制的自然循环。亚里斯多德在《政治学》讨论革命为何发生，一种政治体制如何为其他体制所取代。亚里斯多德认为，任何政治体制都不能完全满足人，并以这种不满为因，形成政权交替的无限循环。这种循环中，民主不论在善恶或安定性上都不会占据特别的位置。其实，柏拉图和亚里斯多德都指出，民主有被专制取代的倾向。亚里斯

多德并不觉得历史是连续的。换言之，政权交替的循环只是更大自然循环的一部分；像洪水一样的灾难不只对既存的人类社会，也会把过去的事迹全部消除，所以人们相信它会逼迫人再度去展开历史的过程。希腊人认为历史并非永恒，而是反覆的。

在西方的传统中，普遍史最先在基督教文明中出现。希腊人和罗马人都致力撰写以前所知的世界历史，但是基督教最先介绍上帝眼光下所有人都平等的概念，结果全世界的人都分担相同的命运。像圣奥古斯丁这样的基督教历史家对希腊人或犹太人的特殊历史一点兴趣也没有，只对全人类的救赎或在地上实现神的意志有兴趣。所有国家都是人类这棵大树分出的小枝；其命运是经由神对人类的计划而显明。

再者，基督教含有时间有限的历史概念，即随着神的创造人类而开始，随着神的最后救赎而结束。对基督徒而言，地上历史的终结应该记载在天国之门打开的审判日，那天此世或此世的事件都会确实消失不见。从这种基督教历史观而言，撰写普遍史一定会包含“历史的终结”。历史上的特殊事件只有在与更大的目的发生关联时才有意义；目的达成，历史过程必然关闭。人的最后结束使得一切个别事件有了意义。

到文艺复兴时代，随着对古代文明的关心复苏，才在思想中导进古代人所缺的历史视域。把人类史比喻为一个人的一生，或者认为现代人为古代文明所束缚就会生活在“人类的古老时代”，已显示于这时期包含巴斯卡在内的一些人著作中。可是，除宗教色彩，书写普遍史最重要的先驱尝试已随十六世纪科学方法的确立而开始。这种方法会让人联想到伽利略、培根和笛卡尔的名字，一方面把人的知识可能性和征服自然

的可能性视为当然，另一方面人也为一贯的普遍法则所支配。关于这些法则的知识，不只已为一般人所了解，也逐渐累积，因此下一代的人不用再重覆前一代的辛劳与挫败。进步的近代概念是以近代自然科学的成功为其源头，所以培根以罗盘针、印刷术和火药的发明为例主张近代优于古代。一六八八年，德·封德耐(Bernard Le Bovier de Fontenelle)明确地叙述说，所谓进步是逐一而无限地获得知识：

一个已开启的美好心灵拥有先行世纪所存在的所有心灵。而且，只有这种心灵才会在任何时代发展和改善。……我敢说，有这种心灵的人决不会老。他常常可以从事适合年轻时代的工作；更会从事适合人生兴盛期的工作。直截地说，人类决不会退化，人类智慧的成长与发展没有终结。

封德耐所说的进步专属于科学知识的领域；社会或政治进步的理论则尚未展开。社会进步的近代概念之父，是马基雅维利。他倡议政治应该从古典哲学的道德制约中解放出来，认为人应该征服命运女神(Fortuna)。伏尔泰、法国百科全书派、经济学家杜尔哥(Turgot)和他的朋友传记作家康德塞(Condorcet)等启蒙主义作家都曾展开不同的进步理论。康德塞在《人类精神的进步》中记述人类的十阶段普遍史；而其最后——尚未到达——的发展阶段是机会均等、自由、理性、民主与普通教育的时代。跟封德耐一样，康德塞也完全没有论述到人是否能够完美存在，似已暗示还有当时人不知道的历史第十一发展阶段的可能性。

桃花源牧歌生活者

书写普遍史的最认真的尝试已在德国观念论的传统中诞生。伟大的哲学家康德在一七八四年所写的论文《世界公民观点的普遍史理念》中提倡普遍史的理念。这篇不足十六页的论文对往后所有要写普遍史的人来说，是必须参考的文献。

康德十分了解"人间所发生一系列的愚蠢事件"表面上似乎未显示特殊的类型，人类史似乎是战争和残暴行为的连续。可是，从个人的眼光看来，他认为，在混沌无比的人类史中也有规则性的运动，显示长期缓慢的进化步履。这尤其适合人的理性发展。例如没有一个人能指望发现数学的一切；但是，由于知识的累积，每一代都能以前一代的业绩为基础，继续向前研究。

康德指出，历史应该有一个终点。也就是说，这个终点是隐含在人当前之潜在能力中的最终目标，也因此才显明历史整体的意义。康德所说的最终目标是指人之自由的实现，因为"在社会立法之下，自由已跟不可抗拒的权力——即与公正无比的市民机构做最高阶的结合，实现这样的社会才是自然给人类最艰难的问题。"

建立这种公正的市民机构，并把它推广于全世界，是能否了解历史进步的尺度。同时也提供了一个判断基准，人可以借此努力从事巨大的工作，是从形成历史素材的大量事实中选出人类进步不可或缺的事物。因此，将所有社会和时代考虑在内时，可以判断人类普遍向共和政府——我们今日视为自由民主的政治体制——行进的一般根据是不是存在？对康德来说，这是可借普遍史加以阐明的问题。

康德也大致说明了机制(mechanism)这个语汇，机制会驱

使人类奔向自由制度所代表的更高水准的合理制度。此一机制不是理性，不如说是与理性相反的任性与敌意。而任性与敌意是由人之“社会性与非社会性的混杂状况”所产生，反而导引人离开人与人的全面战争，一起加入市民社会，进而倾力去振兴艺术与科学，让这些社会能够彼此竞争。换言之，竞争、虚荣和支配愿望，才是社会创造的源泉，并保证会实现那些“非出生于桃花源牧歌生活者”(unborn in an Arcadian shepherd's life)的潜在能力。

康德六十岁所写的这篇论文并没采用普遍史的体裁，只指出需要新凯普勒或牛顿，才能解释人类历史进化的普遍法则。康德认为，对普遍史负责的天才才可以说是一个哲学家，因为他了解在人类的事务中什么最重要；也可以说是历史学家，因为他能够给所有时代与所有国民的历史一个有意义的整体。康德又说：“在征服希腊的罗马国家的结构与非结构中希腊史的影响力，接着，在破坏罗马的蛮族中罗马的影响力，这样一直延续到我们的时代。如果从文明国家的国民史中加上一些逸闻，在我们的大陆里也可以发现国家的形态已经规则地进步(最后其他大陆也许都会遵从这种进步法则吧)。”

历史是文明的连续破坏

所谓历史是文明的连续破坏之一，可是任何文明也都借破坏先行时代的遗产，以开辟更高生活水准的道路。康德谦虚地说，他没有写这种历史的能力，不过要是叙述成功，就能给人类一个明确的未来图像，有助于建立世界共和政府。

康德写普遍史的计划在他哲学上很重要，而且是根据他对经验历史的深邃造诣而来；这计划为黑格尔所承继，在康德

死后的世代才完成。在盎格鲁·撒克逊的世界里，黑格尔一直未获好评，被指责为普鲁士王政的反动拥护者或二十世纪极权主义思想的先驱；而且，从英国观点来说，是一个难懂的形而上学者，非常讨厌。这个偏见削弱了创造近代的一个主要哲学家黑格尔的伟大。可是，是否同意黑格尔的这种负面意义，另当别论，我们现代人的意识确实在更根本的地方受到黑格尔的影响。

黑格尔体系中包含了康德倡导普遍史的主张，而且不管在形式上或内容上都包含了极细微的部分。与康德一样，黑格尔也明定书写普遍史作为自己的目标，表示"在制作秘密精神（这里指人的集团意识）的知识过程中，会提示精神内容本身。"他解释历史中各种实在的国家与文明的"善良面"、这些国家与文明所以灭亡的原因和灭亡后留下来开拓更高度发展之路的"启蒙种子"。康德认为人是"社会性与非社会性的混杂状况"，黑格尔也认为，历史的进步不是来自理性的稳定发展，而是源于情感盲目的相互作用，而情感则把人导向对立、革命与战争。这就是黑格尔著名的"理性的狡智"（cunning of reason）.

历史经过不断抗争的过程，但是在此与政治一样，思想体系也常因自己的内部矛盾而互相冲突，而没落分解。相对的，矛盾较少、较高度的体系因而出现，但此一体系又会产生出不同的新的矛盾——此即所谓的辩证法。黑格尔是最先严肃处理印度、中国等欧洲以外"不同人民之国民史"的欧洲哲学家之一，并把它整合到自己的综合性架构中。跟康德一样，黑格尔也认为，历史过程有终点，在地面上实现自由，就是它的终点："世界史只是自由意识的进步。"普遍史的进展可以把自由

平等给予所有人的成长过程，黑格尔于是发出了这样的惊语："东方国家知道只有一个人是自由；希腊罗马世界认为只有一些人自由；而我们知道所有的人(因为人所以为人)都绝对自由。"黑格尔说，人的自由是在近代立宪国家——我们称之为自由民主——中实现的。人类的普遍史是人缓缓走向完美的理性，并缓缓把自我意识的觉醒提升到自由自治政府中所展现的理性上。

过去，黑格尔常受指责，认为他是国家和权威的礼赞者，因而也是自由主义和民主主义的敌人。详细检讨此一指责，显然超越了本书的范围。在此只要借用黑格尔自己的话指出，他是自由的哲学家，认为历史的全部过程乃依自由在具体政治与社会制度中的确立而达于顶峰，就足足有余了。与其说黑格尔是国家的拥护者，不如把他看成市民社会的守护者；换言之，他是守护私人经济与政治活动广大领域、不受国家控制的哲学家。马克思知道黑格尔就是这样的人物，所以攻击黑格尔是布尔乔亚阶级的拥护者。

当黑格尔遇到马克思

至于黑格尔的辩证法，过去有许多曲解。其启因是马克思的合作者恩格斯。他相信，辩证法是一种"方法"，可以从黑格尔的思想内容分离出来。也有人认为，对黑格尔来说，辩证法是一种形而上学的工具，与实际历史事件的经验资料和知识没有关系，只从先验或逻辑的第一原理导出人类史的整体。辩证法的这种观点完全没有根据。只要读黑格尔的历史著作就可以知道，历史偶然事件和意外扮演很重要角色。黑格尔的辩证法与柏拉图学派的先验苏格拉底的辩证法相似。苏格

拉底的辩证法是两个人环绕着善的本质与正义之意义这类重要主题所展开的对话。

解决这种论述的基础，是矛盾原理。换言之，矛盾较少的获胜；如果两人的对话中任何一方都有自我矛盾的地方，解除这种矛盾的第三种意见就出现。可是，第三种意见也许蕴含着新而不能预见的矛盾。结果，新的对话开始，也得到新的结论。对黑格尔来说，这种辩证法不仅见之于哲学的论争，也见之于社会与社会之间，或如现代社会科学家所说，亦发生于社会经济系统之间。历史也可以描述为社会相互间的辩证法；在这过程中内部含有重大矛盾的社会败北，而为能够解决矛盾的社会所取代。所以，对黑格尔来说，罗马帝国最后崩溃的理由是建立了所有人的普遍法律平等，却不承认他们的权利与内在的人性尊严。只有犹太基督教的传统才承认这种权利与尊严，而建立人以伦理自由为基础的普遍平等。

可是，基督教世界也有别的矛盾；其典型事例是中世都市。都市中受保护的商人不久就成为资本主义经济秩序的核心，最后他们最有效率的经济活动暴露了往昔伦理制约经济生产的非合理性。于是，产生商人的中世都市也为商人所消灭。

黑格尔和封德耐、康德塞等早期撰写普遍史的作者最不相同的是，他对自然、自由、历史、真理和理性等概念有更深的哲学洞察力。黑格尔也许不是第一个论述历史的哲学家，却是第一个"历史主义"哲学家——亦即相信真理之历史相对性的哲学家。黑格尔认为，人的意识都是受四周的特殊社会文化条件——或我们所说"时代"——所制约。过去的思想，不管是一般庶民的或伟大哲学家与科学家的，都不是绝对或"客

观”地真实，只在该人物生活的历史或文化视域中占相对位置。所以，将人类的历史中视为不同文明的连续或不同水平的物质成就并不充分，反而将之视为不同意识形态的连续更为重要。

意识——人类对善恶此一基本问题的思考方式，对行动的满足程度，对上帝的信仰，甚至人的世界观——因应时代而有根本的变化。而且这些观点彼此互相矛盾，可知它们大部分都是错误，或者被后来的历史举发为“虚假意识”形态。黑格尔认为，世界的伟大宗教本身也不是真理，而是从信仰者特殊的历史需求中衍生的“意识形态”。尤其基督教就是从奴隶制产生的意识形态；基督教人皆平等的主张是依循奴隶希冀解放的利益而来的。

人性的变与不变

黑格尔历史主义的激进性格今日相当难以了解，因为我们在知识的视域里已把它视为自然，加以接受了。我们在思想上认为有历史“远近法主义”(perspectivism)，是极其自然的事。对于不是“当代”的观点，常怀着广泛的偏见。近年来，女性主义的立场是把母亲和祖母对骨肉和家庭的献身视为奇妙的过去残渣；历史主义正内含于女性主义的此一立场中。男性支配的文化中，女性的屈从在“她那个时代”也许是正确的；有时如此也许比较幸福。不过，目前，这已不再被接受，而被视为“虚假意识”的形态。黑人认为白人完全不了解“做为黑人的意义”，这种态度也内含了历史主义；因为历史时代不同，黑人和白人的意识不需要被隔开，可是他们却为彼此生长的文化与经验世界所分离，而彼此沟通的手段又极其有限。

黑格尔历史主义的激进性已明显表现在他的人之概念上。除了卢梭这个伟大的例外，黑格尔以前的哲学家都相信“人性”即情绪、欲望、才能、美德这些人所以为人的有些永续性的性格——的存在。每一个人都不相同，可是就人的本质性格而言，不管是中国农夫或近代欧洲的工会会员，都不会因时代不同而有所变化。这种哲学见解也常反映在“人性不变”这个陈腐的格言上；这格言最常使用在贪婪、烦恼、残忍这些不十分有吸引力的性格上。反之，黑格尔并不否定人有食欲、睡眠等来自肉体的自然欲求，但是他相信，人在最本质的性格部分是“未决定的”，所以可以自由创出自己的本性。

据黑格尔说，人的欲望本质上并非一成不变，而是在历史时期与文化中变动的。试举一例以观，当代的美国人、法国人或日本人都花费很大的精神去追求物质——某一型式的汽车、运动鞋或长袍——或身分——华美的住宅环境、学历或工作。这些欲望的对象过去大都不存在，所以不会去追求。可是，在现代，第三世界的人为贫穷所苦，只汲汲于追求治安或粮食这些更基本的欲望，大概不会需要这些物质与身分。消费文化与配合它的市场学便是处理人们自己生出的欲望，或是处理将来可能被取代的欲望。

我们现在的欲望已为社会环境所制约，而社会环境又从过去历史整体中产生。即使有些东西被当作欲望的对象，那也只是随时代变化的“人性”的一个侧面；在与人类性格的各种因素发生关系的过程中，重要的欲望也在演化。黑格尔的普遍史不仅解释知识与制度的进步，也解释人性的变化。人并没有固定的性格；他不是把人性“置于”某固定的状态，而是“变成”跟以前不同的性格。

黑格尔跟封德耐及其后更激进的历史主义者不同，他不相信历史过程是无限的连续，但他相信，自由社会在现实世界中实现时，将会迎接一个终结；换言之，有“历史的终结”存在。但这不是说从人类诞生、死亡和社会活动中产生的各种事件有终结，也不是说世界的现实知识会致于极限。总之，黑格尔把历史定义为人类向更高阶的理性与自由进化，认为人获得绝对自我意识时，这过程已达逻辑的终点。在他的哲学体系中，这种自我意识已用完美形式表现出来，同样他也相信人的自由已在法国大革命后的欧洲和美国独立后的北美所诞生的近代自由国家中开花结果了。

矛盾、疏离与异化

黑格尔宣称历史在一八〇六年的耶拿战役（拿破伦与普鲁士之战）之后结束，可是他显然并没有因此主张自由国家在世界上的胜利。当时他住在德意志的乡下，甚至没法确认这场胜利。他想说的是，形成近代自由国家基础的自由平等原理，已在最进步的国家里发现，并付诸实施；没有另外一种社会与政治组织的原理和形态比自由主义杰出。换言之，自由社会已从过去社会组织所呈现的“矛盾”中解放，结果历史的辩证发展乃告结束。

从黑格尔建构自己体系的刹那开始，人们并不十分看重他的这个主张：历史已随近代自由国家的成立而终结。大约同一时候，他遭受十九世纪另一个伟大普遍史作者马克思的攻击。其实，我们并没有发觉，黑格尔对我们的知识恩惠有多大，因为他的遗产是经由马克思交给我们的。马克思巧妙地利用黑格尔体系的大部分，使之适合自己的目的。马克思接

受了黑格尔所谓人的行为基本上要受历史制约的观点；也接受他的主张，认为人类社会随着时代进展，从原始社会结构进化到更复杂更高度发展的结构上。马克思也同意黑格尔的说法：历史过程基本上就是辩证法过程，换言之，政治组织与社会组织的先行形态有了内在的“矛盾”，而后随着时间的递遭，矛盾逐渐明显化，而被更高的组织所瓦解和取代。马克思更进而接受黑格尔相信历史可能终结的观点。换言之，他预见没有内部矛盾的最后社会形态，认为这种社会的实现会让历史过程结束。

马克思和黑格尔不同的是历史终结时将出现什么样的社会。马克思相信，自由国家没法解决阶级对立和布尔乔亚与普罗列塔里亚斗争这一类基本的矛盾。他利用黑格尔的历史主义，指责黑格尔，指出自由国家并不代表自由的普遍化，只是布尔乔亚这种特定的阶级赢得了自由。黑格尔相信，经由对自由国家所获自由的哲学认知，疏离(alienation)这个问题——人与自己分离，结果无法支配自己的命运——在历史终结前应该可以适度的解决。可是马克思却认为，在自由社会中，人所创出的资本不知不觉变成人的主人，支配并控制着人，因此人到最后依然被疏离着。

黑格尔认为自由国家的官僚制度代表整体人民的利益，因而称之为“普遍的阶级”；马克思则认为，这种官僚制度只代表支配市民社会的资本家利益，所以他不认为黑格尔是达成“绝对自我意识”的哲学家，始终是他那一个时代的产物，一个布尔乔亚的拥护者。马克思主义的历史终结只有在真正的“普遍阶级”——普罗获得胜利才会来临；只有阶级斗争永远结束，全球性共产主义乌托邦才能实现。马克思主义对黑格

尔和自由社会的批判，大家都已非常熟悉，在此不用重复。可是，马克思主义被视为构筑现实社会的理论基础，它——正好在《共产党宣言》问世后一百四十年——反而呈现出这样的问题：黑格尔的普遍史不是更正确的预言吗？这种可能性在本世纪中叶由柯杰夫（Alexandre Kojeve）提出。这个俄裔法国哲学家一九三〇年代在巴黎的实业高等研究院展开一系列的专题研究，对思想界影响很大。如果马克思是十九世纪伟大的黑格尔诠释者，那么柯杰夫确实是二十世纪黑格尔最伟大的诠释者。跟马克思一样，柯杰夫不是只以解说黑格尔思想为满足，还想创造性地活用黑格尔的思想，以加深他对现代性的了解。雷蒙·阿宏（Raymond Aron）评述柯杰夫优秀的才能与原创性说：

（柯杰夫）迷住了容易倾向怀疑和批判的超知识分子听众。为什么？这是他的才能和舌灿莲花所造成的……（演讲者的技巧）跟他的主题和人品紧密连接。他的主题是世界历史和（黑格尔的）现象学。现象学是阐明世界史的工具。他所说的每件事都有意义。怀疑历史的神意，觉得辩才之后有什么策略，这样的人便抵抗不了这个魔术师。柯杰夫对时代与事件所显示的聪慧的理解，就足以证明。

柯杰夫教学的重心是提出出乎听众意料之外的主张，指出黑格尔的主张本质上是正确的：世界史过去经过种种迂回曲折，其实在一八〇六年（耶拿战役）已有效地结束。要从柯杰夫充满讽刺的著作中读出他的真义，着实不容易。但是看似奇妙的结论背后似乎有这样的观点。换言之，法国大革命

所产生的自由平等原理已体现在柯杰夫所说近代"普遍均质的国家"里，由这事实观之，可知人的意识刑态发展已达到不可能往前推展的地点。当然，柯杰夫知道，一八〇六年以后发生过许多血腥的战争与革命，可是在本质上，他把这类事件当作"各地区的调整作业"。换言之，共产主义并不比自由民主"高级"，在最后将自由平等推广到世界各角落的历史中，两者属于"同一"阶段。

循环式历史观重现

布尔什维克革命和中国革命可视为此一时代的划时代事件，但这两个革命唯一而最后的效果是把自由平等原理推广给以前发展较慢又受压抑的人民，并逼迫这些已发展国家实现更完整的自由平等。

从下列讯息可以看出柯杰夫的聪慧与独特性：

观察自己四周发生的事件、再深思耶拿战役以后世界发生的事情，我就可以了解黑格尔在耶拿战役中看到历史终结的正确性。人类的前卫者在这次战役中，也借这次战役，碰触了人类历史进化的极限与目标——终结。以后发生的事情只是罗伯斯庇尔到拿破仑的法国实际发生的普遍革命的延长而已。从真正的历史观点言，两次世界大战及随之而起大小不同的革命，只把周边地区的落后文明提升到最进步的欧洲历史位置。如果俄罗斯的苏维埃化和中国的共产主义化具有超过德意志帝政(希特勒式)民主化或托哥(Togoland)独立成功或巴布亚自决的意义；或者具有与这些不同的意义，则是因为这两国已经诞生类似罗伯斯庇尔或拿破仑主义的体制。由于

这种体制的出现，拿破仑以后的欧洲才更加速去除回归革命前的一类多少有些时代错误的动向。

柯杰夫说，法国大革命的各种原理已完全实现的都属于第二次世界大战后的西欧国家，也就是拥有高度物质丰足与政治安定的资本主义民主体制，因为这些社会已经没有任何基本的“矛盾”。在这自我满足又自立的社会里，没有应该拼命追求的更大政治目标，只专心一意从事经济活动。晚年的柯杰夫放弃教书工作，担任欧洲共同体的官吏。他相信，历史的终结不仅意指大规模政治对立与纠纷的终结，也意谓哲学的终结。在这一点上，欧洲共同体可以说是适于象征历史终结的组织。黑格尔与马克思里程碑著作所代表的普遍史也为后人所继承，但给人的印象并不深。例如十九世纪后半，实证主义者孔德和社会达尔文主义者斯宾塞逐一展开了关于社会进化相当乐观的理论。斯宾塞把社会进化看成更庞大生物学进化过程的一部分，认为与生物界适者生存类似的法则支配了此一过程。

二十世纪也看得到一些普遍史——但显然具阴郁性格——的尝试，其中包括史宾格勒的《西方的没落》及从中获得灵感的汤恩比的《历史研究》。史宾格勒和汤恩比都把历史分割为不同人民的历史——史宾格勒称为“文化”，汤恩比则称为“社会”——这些人民史都受司掌成长与衰亡的一定不变之法则支配。

在这方面，史宾格勒和汤恩比已跟人类历史单一而进步的传统分道扬镳，此一传统始于基督教历史学家，到黑格尔和马克思达于顶峰。在某一意义上，他们俩人都回到希腊罗马

史书的特征——以各民族为中心的循环历史观。他们的著作当时广泛流行，却有强行将文化或社会与生物相类比的社会有机体说之缺点。史宾格勒因其悲观色调仍颇受欢迎，对亨利·基辛格之类政治人物还有其影响力；但不管是他或汤恩比都不像黑格尔或马克思这些德意志的前辈那样有深厚的影响力。

二十世纪也试写了最后而有意义的普遍史。这不是一个人的工作，是二次大战后一群社会科学家——主要以美国为主——在“近代化理论”之名下展开的集体作业。在《资本论》第一版序言中，马克思说：“工业较发展的国家只对发展较慢的国家展现自己国家的未来图像。”不管意识与否，这是近代化理论原初的前提。近代化理论相当依靠马克思的著作及韦伯、涂尔干等社会学者的著作，但是该理论指出，工业发展依循一贯的成长类型，不久即超越国家与文化的差异，生产出均质的社会与政治结构。总之，如果研究最早实现工业化和民主化的英美等国，就可以明白所有国家最后都会完成的普遍类型。

近代化理论的死亡

韦伯以绝望和悲观的眼光观看人类历史“进步”中更强化的合理主义与世俗主义，可是战后的近代化理论却在他的思想中加入乐观的色彩，可以说是典型的美国品味。单线的历史发展是什么？完成近代化的途径只有一条吗？关于这类问题，近代化理论的研究者也有不同的意见。不过，没有人会怀疑历史有一定的取向，终点上则有先进工业国的自由民主体制。一九五〇年代到一九六〇年代，这类近代化理论者都非

常热情，意图运用自己的新社会科学帮助刚独立的第三世界各国经济与政治的发展。

可是近代化理论最后却遭遇“种族中心主义”的指责。换言之，有人指责说，选择西欧和北美的发展经验作为普遍真理的基准，而没有考虑地域本身的“文化制约”。一个研究者批判说：“西方掌握政治与文化主导权的结果，更助长了这样恣意的观点，认为只有西方政治发展才能代表有效的模型。”这批判比单纯的意见更触及其本质：近代化除了英美这些国家走过的路径之外，还有许多路径；因为这批判而怀疑近代化概念，尤其提出了这样的问题：是不是所有国家都真正希望接受西方的自由民主原理？不是每一个国家都有适合自己的文化起点和终点吗？

种族中心主义的批判是宣布近代化理论死亡的丧钟；因为创出近代化理论的社会科学家已接受批判者所依据的相对主义前提，所以他们失落了守护自由民主价值的科学与经验的根据，只能强调他们毫无种族中心主义的意志。

二十世纪诞生的历史悲观论可以说是丧失了对普遍史图像的信赖。马克思使用的“历史”概念在苏联、中国及其他共产党国家都变成合理化政治的工具；对许多人来说更蕴含着不吉祥的意义。历史具有取向性与意义，而且是进步的、可以理解的，这种观念从现代思潮的主流观之，完全是异端。像黑格尔那样论述世界史，大概会被那些体悟世界错综的现实与悲剧的知识分子嘲笑。本世纪论述普遍史大受欢迎的是史宾格勒和汤恩比等叙说西方价值与制度衰退与堕落的人，这并不是偶然的。

可是，这类悲观论纵然可以理解，二十世纪后半实际发生

的一连串事件已跟此一悲观主义正面对立。我们必须问：这种悲观主义难道不是矫揉做作，像十九世纪乐观主义那样的习染吗？不错，希望落空的天真乐观主义者只反映在愚者身上，而悲观主义即使知道自己错误，四周依然漂荡着深远与真挚的氛围。在预想不到的地球某地区出现了民主势力，权威主义统治体制的基础已动摇，能跟自由民主相对抗的永恒“理论”选择已完全消失，因此我们不得不重新提出康德提示的老问题。从比康德那时候更有可能的世界主义观点来看，有所谓人类的普遍史吗？

第六章
历史循环的争辩

让我们回到开头，不依靠过去历史理论的权威性，思考下这个问题：历史有取向性吗？认为全世界正朝自由民主方向展开普遍性的进步，有其理由吗？

让我们先提出历史有没有取向性这个问题，至于其取向性在道德或人的幸福上是不是真的可以说是进步，则姑且暂置一旁。所有的社会或大部分的社会真的有固定的方向吗？或者历史堂而皇之地反复，或在不确定的道路上前进？如果是后者，人类只要反复过去的社会与政治事件就行。例如奴隶制就可能复活。在欧洲，王政或帝政可能复活；美洲妇女可能丧失投票权。反之，如果认为历史有取向性，那么衰颓的社会组织在同一社会中不会再反复（当然，发展阶段不同的社会中，可以重复类似的进化类型）。

不过，如果历史绝对不会反复，那就应该有固定不变的机制或设定历史第一因，将历史导向一个方向，并保存过去的记忆，留传到现代。当然，历史会循环或随意前进的观点也不致否定社会变迁的可能性或发展有某种程度的规则性。可是，采取这种见解，也不需要推动历史的唯一原因。相反的，他们必须注意退步的过程，以免过去所得的意识全部消除，因为如果历史不能完全拭去，每一历史的循环，不管多细微，都应该建立在以前的循环经验上。

为了解给历史取向性的机制，我们先模仿封德耐和培根，

认为知识——尤其经由科学获得的自然界的知识——是历史取向性的关键。仔细观察人类社会活动的领域，一步一步累积进步，任何人都能一眼看出的只有近代的自然科学。但这不适合绘画、诗歌、音乐或建筑这一类领域。不能只因为生于二十世纪，就断言劳森伯格(Rauschenberg)是一个比米开朗基罗更好的画家，或荀伯格(Schoenberg)的音乐比巴哈杰出。莎士比亚或万神殿都已致于完璧之境，说要超越他们完全没有意义。

反之，自然科学是累积之学。连伟大的牛顿都未见过的自然界的“事实”都在其后诞生，而现在物理学系的大学生，谁都可以了解。大自然的科学了解既不堂皇反复，也不随意前进。人类不会周期地回归与往昔相同的无知状态，近代自然科学的成果不会受人的反覆无常所左右。当然，人要探讨何种领域的科学，是探讨者的自由，其成果可依己之所愿利用。可是，尽管任何独裁者或议会都如此期望，要自然的法则无效，则相当困难。

科学知识是经过长时期的积累，而且常常容易被忽略，其实在型塑人类社会的基本特质时，常给予不断的影响。有炼铁与农业技术的社会与只知石器和狩猎采集生活的社会有天壤之别。可是，自近代自然科学兴盛，也就是十六世纪到十七世纪笛卡尔、培根、斯宾诺莎等人发现科学方法之后，科学知识才给历史过程带来质的变化。

近代的自然科学开拓了征服自然之路，但这并不是说适合任何一个社会，而是只有特定的欧洲人在特定的时代所能完成的业绩。可是，科学方式成为理性人的普遍的财产，尽管文化和国籍不同，谁都可以利用。科学方法的发现创出了历

史时间非循环、从过去向未来进步的基本分割方式。同时，近代科学接连不断的进步已提供一种方向性的机制，来解释其后历史发展的不同侧面。

近代的自然科学最先透过军备竞争，创出具方向性和普遍性的历史变迁。科学的普遍性提供人类全球性统合的基础，可是所举第一理由则是频频发生的国际体系的战争和纠纷。近代自然科学在最能有效推动技术发展、创造与实用的社会中常给军事绝对的优越性，而且随着技术的发展速度加快，其军事的优越性愈发扩大。不论苏鲁族一个个战士多么勇敢，他们的长矛终究敌不过英国人的来福枪。因为运用科学，欧洲从十八世纪到十九世纪才能征服现在所说的第三世界的大部分；也由于科学从欧洲普及于其他地域，第三世界在二十世纪才恢复了一些主权。

战争威胁与军事震撼

战争的可能性是促使社会制度合理化，创出超越文化差异之均质社会结构的最重要力量。任何国家要保存政治的独立，就不能不采纳敌国或竞争对手的科技。更有甚者，战争的威胁迫使各国循最大限度使用科技，以重编其社会体系。例如，国家为与邻国相对抗，必须有一定的规模，这也成为国家统一强有力的动机。他们需要将所有资源编入战时体制，因此才确立可以实施征税和规则的中央集权体制。以国家而言，必须切断可能妨害国民团结的各种地方、宗教和血缘的连结。为了培养有处理技术的菁英分子，必须提高人民的教育水准。对于国界那边发生的事件，不能不经常保持警觉，尽力收集信息；进而在拿破伦战争时期，导入了国民皆兵制度，但

是为了确立有事时的国家动员体制,也必须给社会底层的人参与政治的机会。这种社会体系的重编皆可由其他因素——如经济因素——引发;但战争以相当明显的形式显示社会近代化的必要性,同时也是近代化成功与否的重要考验。

历史上有许多所谓"防卫近代化"的事例,也就是在受到军事威胁下,不得已进行一系列的改革。路易十三统治下的法国和菲利普二世统治下的西班牙等十六世纪到十七世纪强大的中央集权国家,为确保与邻国战争所需的岁入,便想加强统合整个领土内的权力。自十七世纪起一百年中,这些王朝间只有三年保持和平。要因应提升军力的庞大经济需求,中央政府必须打破封建的地方政权,创出我们称为"近代"的国家结构。如此诞生的绝对君主制,为减少贵族的特权,而推行法国社会的均质化,乃开展出法国大革命期间发挥重要作用的新社会阶层。

同样的过程亦见于鄂图曼帝国和日本。一七九八年拿破伦率领法军侵入埃及时,埃及社会深受震撼,鄂图曼总督穆罕默德·阿里(Mohammed Ali)乃进行埃及军的重要改革。这支新军在获欧洲援助训练完成后,旋即成长到足以威胁鄂图曼帝国的地步,而当时鄂图曼帝国掌握了中东大部分的支配权。于是,鄂图曼帝国的苏丹(皇帝)马穆德二世(Mahmud Ⅱ)便模仿过去两个世纪欧洲诸王朝的做法,著手进行彻底的改革;他在一八二六年击溃耶尼萨利军(Janissaries,禁卫军的菁英团),摧毁旧封建秩序,接连设立非宗教的世俗学校,一口气扩大了帝国的中央权力。

日本也一样,培理提督(Commodore Perry)率领的黑船所造成的威胁,使日本大名省悟到日本除了开放门户参与国际

竞争之外已别无选择(当然,这并非没有抵抗;甚至到一八五〇年代后半,还发生炮术家高岛秋帆主张采纳西方军事技术而被下狱的案件)。于是,在富国强兵的口号下,日本新统治阶层导入由国家推动的义务教育制度以取代旧的寺子屋;并建立农民组成的庞大军队以替代武士;也建构全国性的征税、金融和货币制度。明治维新时期所展现的日本社会变迁和国家权力的再集权化已取得一种紧迫的问题意识支持:如果不想像中国那样屈服于欧洲的殖民地政策,丧失国家的独立,就应该学习西方的技术。

另一方面,在战争中打败仗,也因而更容易采用合理化的社会改革。斯坦因(Stain)、夏伦霍斯特(Scharnhorst)、格耐斯诺(Gneisenau)在普鲁士的改革即缘于这种认识:祖国在耶拿——奥尔斯塔特为拿破伦所败,是因为普鲁士国家的落后及社会整体的封闭。因此,普鲁士便在国民皆兵为主轴的军事改革之后,更导进拿破伦法典;对黑格尔来说,这是宣告德意志近代化来临的事件。

俄国也因军事上的野心和失败促成过去三百五十年的近代化与改革。俄罗斯的军事近代化是从彼得大帝想把俄罗斯改变成欧洲式近代君主国的努力开始的。以其名为名的都市圣彼得堡原本是建于脔瓦河口的海军基地。后来,以克里米亚战争的失败为直接触机,亚历山大二世开始推行包含解放农奴在内的一系列改革;进而,日俄战争的挫败带来了史特利宾(Stolypin)的自由主义改革和一九〇五到一九一四年的经济成长。

建基在对立关系上的历史

"防卫近代化"最近的事例可能是戈尔巴乔夫所推动的"改革"(perestroika)。由戈尔巴乔夫及其他苏维埃高官的演说可知,他们决定展开苏联经济基本改革的主要原因之一是,如果这样袖手无为,到二十一世纪,不改革的苏联将无法维持经济与军事的竞争力。尤其美国里根总统的战略防卫计划(SDI)更是一大挑战,因为此一计划让苏联的所有核武器体系显得落伍,并将美苏竞争的舞台转到微电子工程之类苏联所不擅长的先进技术领域。苏联领导者,包括许多军事首脑在内,已经知道,勃列日涅夫以来腐化的经济体系根本没法和SDI所支配的世界相对抗,因此为了国家长期的生存,都很乐意接受短期的裁军。

这样想来,着实相当反讽,国家间不停的战争和军事竞争反而对国家的统合贡献至大。战争虽会把国家导向灭亡,但另一方面也让许多国家接受近代的科技和支持它的社会结构。不论喜欢与否,人类不能不学习近代自然科学。大部分国家若要维持国家的自立,就无法排拒近代科技的理性主义。历史的变迁是从人的"社会性与非社会性之混居状态"而生,换言之,人并不是基于协调关系,是基于对立关系,而生活于社会;此一社会的可能性也可以更充分地发展下去,康德观察的正确已在此表现出来了。

如果生活在隔绝或未开发的地区,也许在一定的期间里会违反技术合理化的要求;否则这些国家一定相当幸运。例如,不论伊朗如何从邻国伊拉克的野心中维护霍梅尼政权,伊斯兰教的"科学"也不能生产F—4战斗轰炸机和酋长(Chieftain)坦克。可是,伊拉克有来自石油资源的收入,可以购买这种武器,而且,只以这种理由也可能攻击制造近代武器的西方

合理主义。伊朗的统治者只要凝视从地面喷出的贵重资源即可，仅以这些就可以耽溺在完成世界性伊斯兰革命的计划，对那些跟伊朗不同，没有石油的国家终究是一种不可能实行的计划。

近代自然科学不仅透过军备竞争，也经由缓缓征服自然以满足人类欲望的过程，让历史朝固定的方向变化。我们可以把这种征服计划称为经济发展。所谓工业化是把技术集中运用于生产过程，或者发明新的机器；它也在社会组织化和劳动合理分工化的问题上发挥人的理性。理性已经巧妙并用新机器的发明和生产过程的组织化，实非往昔科学方法的提倡者所能预期。西欧在一七〇〇年代中叶一人的国民所得已经高过现在的第三世界，现在更膨胀到它的十倍以上。这样的经济成长不管它以前的社会结构如何，都会给所有社会带来同一形态的变迁。

早晨狩猎、中午钓鱼

近代自然科学不断推广生产的可能性，借此给经济成长一定的方向。这种技术发展的方向跟合理的劳动组织非常密切。例如，因通讯运输的技术发展——道路建设、船舶及港湾设施的发展、铁路的发明等——市场愈发扩大；也经由劳动的合理组织产生出“规模的经济”(economies of scale)。一个仅以两三个村庄为对象进行交易赚不到钱的特殊行业的工场，若能先以全国为交易对象，进而扩展到国际市场，顿时具有更大的价值。因这种变化而提高生产性时，不久国内市场也扩大，且为更大的分工创出新的需要。

合理劳动组织的需要在社会结构中导出一贯而大规模的

变化。工业社会必须集中在都市，因为只有都市才能充分提供近代工业运作上不可或缺的熟练工人，才能准备基础设施和服务设施，以支持高度庞大的专门性企业。南非的种族差别待遇最后终归失败，是因为此一政策奠基于黑人技术工人会永久留在农村的预测上。劳动市场要有效发挥其功能，劳动力就必须有更自由活动的余裕；不能把工人一直绑在特定的工作、场所与社会关系上。他们可以自由迁徙，自由学习新工作与技术，自由将劳力卖给出最高薪资的公司。这对部落、氏族、亲戚、宗教派别等传统社会集团影响非常大。传统的社会集团也许可以带来人性上的满足，然因无法依循经济效率的合理原则而组织化，目前已逐渐衰颓中。

取这种传统社会集团而代之的是"近代"官僚化的组织形态。工人不是以血缘和身分，而是以教育和能力为基础被编入组织中。于是，他们的成就乃依既定的普遍规则加以评定。近代的官僚体系谋求劳动的合理组织，把复杂的工作细分为较单纯而大部分可用传动带处理的工作，并将它做系列的累积。以长远的眼光看来，合理的官僚体系已逐渐波及政府机构、工会、企业、政党、报纸、慈善机构、大学或职业团体。与十九世纪相较，当时五分之四的美国人都是自营业者，未被纳入任何官僚组织中，可是目前被列入自营业的人口只有十分之一。此一"没有计划的革命"跟这个国家是资本主义抑或社会主义没有关系，和前工业社会的宗教与文化背景的差异也没有关系，而是在所有先进工业国中产生的。

当然，工业发展未必会使官僚组织规模日益庞大，或产生巨大的工业联合。官僚组织的规模超过某一界线，效率就会逐渐恶化——这是经济学家所谓"规模之非经济"的影响——

为数较多的较小组织比较有效率。再者，像软件设计之类现代工业，不需要设在大都市里。可是，即使是这类较小的组织单位，也需要依照合理原则组织化，也需要得到都市社会的支持。

劳动的合理组织和技术革新不能视为本质上相互分离的现象；两者是经济生活合理化的两个侧面，前者是社会组织化的侧面，后者则是机器生产的一面。马克思相信，近代资本主义的生产性不是建基于分工，而是奠基于机器生产（亦即科技的运用），希望分工形态有朝一日得以废除。科技去除了城乡之隔，消除了石油暴发户和油田工人、投资银行家和垃圾收集人的差异而且创出"早晨去狩猎，中午钓鱼，黄昏看牛，晚餐后讨论"的社会。

意外的革命

可是，从其后世界经济发展史观之，马克思的预言并未展现其真实性，劳动的合理组织依然保持近代经济生产性的基础，而且由于科技的发展，单纯作业会让工人精神麻木的坏影响已经缓和。共产主义政权试图废除分工，结束对细分化工作的奴隶状态，只产生出比马克思所指责的曼彻斯特工厂主更凶恶的独裁者。

毛泽东在一九五〇年代末的大跃进及十年后的文化大革命时期，致力于消除都市与乡村、精神劳动和肉体劳动的差异。可是，这种尝试给人一种难以想像的痛苦。比这更严重的事例，可以举出红色高棉（Khmer Rouge）一九七五年以后强行推动城乡融合政策而在柬埔寨造成的大屠杀。

工业革命时，不论劳动的组织化或官僚体系，都不是新

的。只有依经济效率原理实行彻底的合理化，才是新的。合理性的需求给所有工业化进展中的社会带来划一性的发展。若是工业发展以前的社会，人所追求的目标可能千差万别。宗教和传统也许会告诉人，贵族骑士的生活比都市商人的生活要豪华；祭司也许可以对某种商品指示“公正的价格”。可是，按照这种规则生活的社会，没法有效分配资源，最后也不希望经济发展像依合理规则行事的社会那样迅速。

为了观察分工对社会均质化的贡献有多大，就须举出具体的实例思考分工对社会关系的影响力。佛朗哥在西班牙内战打倒人民战线势力，赢得胜利时，西班牙依然是农业国家。支持右翼势力的社会基础是乡村区的豪门与地主；他们利用传统与个人忠诚获得许多佃作农民的支持。犯罪组织不管它的活动场所是新泽西或巴勒莫(Palermo)，都必须依靠相似的人与家庭，就像萨尔瓦多和菲律宾这些第三世界国家中支配地方政治的军阀一样。

一九五〇年代到六〇年代西班牙的经济发展已将近代市场关系带进农村，因此引起“没有计划的革命”，破坏了传统的头目——喽罗关系。被迫离开土地的农民大举流入都市，地方望族乃失去了支持者。地主/头目则转变成更合适的农业生产者，不仅注意国内，更把目光投向海外市场；留在村里的佃农则变成出卖劳力的契约工人。总之，当下纵使出现第二个佛朗哥，编组军队的社会基础也已丧失了。如果考虑经济合理化的强劲压力，也许就可以了解犯罪组织不植根于工业化的意大利，而植根于发展较落后的南部的原因了。头目/喽罗关系的确也残留于现代社会中。如所周知，头目的儿子比同事出道快，雇人也有头目的人际关系。可是，这种关系常被

宣告为非法，因此难以发挥作用。

在这一章提出了历史是否有取向性的问题。我们当中有许多悲观主义者否定历史的取向性，因而故意以素朴的形式提出此一问题。在此提出近代自然科学做为方向性历史变迁底层的“机制”，因为科学是唯一大规模的社会活动，而此活动大家都得承认，它是一步步累积前进的。由于近代自然科学确确实实往前推进，人才能了解许多显示历史进化的具体事实。例如，了解人在利用汽车和飞机以前用马车和铁路的理由，时代越前进社会越都市化的理由，或工业社会中近代政党和工会与近代国民国家代替部落氏族发扬集团忠贞的理由。

可是，有的现象可以用近代自然科学简单解释，有的却像每个社会应选择何种政治体制一样，很难解释清楚。尽管近代自然科学可视为历史进步的“舵手”，却不得视之为历史变迁的“终极原因”。这么一想，就要遇到一个疑问：“近代自然科学为什么有这样的力量?”至于科学为何会发展成目前这种形式，也许可用科学本身所涵蕴的逻辑解释；至于人所以追求科学，科学本身并没有告诉我们什么。

作为社会现象的科学所以发展，可由科学获得满足。现代企业并非只为纯粹的“爱智”所驱使，才持续进行研究开发活动，毕竟是为了赚钱。经济成长的欲望似乎是今日所有社会普遍的特质。可是，假使人不单是经济动物，那这样解释就不够完整。这个问题稍后会再触及。

我们对近代科学所显示的历史取向并没有下任何道德或伦理的价值判断。当然，分工和官僚体系发展的现象对人类幸福所具有的意义，极其暧昧不清。亚当斯密、马克思、韦伯、涂尔干等社会学者都强调，这种现象才是近代生活的本质。

当前，我们可以轻松地指出，近代科学提升经济生产力的能力会让人的道德较以往提高，较以往幸福，或生活比以前充裕。我们分析的出发点已经显明，近代自然科学发展所产生的历史有其一贯的方向，这有其充分根据。从其结论可以导出什么，将是今后必须检讨的课题。

如果近代科学的发现创出了取向性的历史，就会主动涌现出下列疑问：能够不创造历史吗？科学方法支配了我们的生活，能够停止吗？工业社会会回归到前近代、前科学的社会吗？一言以蔽之，历史会走回头路吗？

第七章
拒绝文明的运动

澳洲电影导演乔治·米勒(George Miller)的电影《卫锋飞车队》(The Road Warrior)中描写石油文明被末日战争破坏之后的世界。科学已经消声匿迹。因为生产技术已经消灭未来世界的西哥特人和汪达尔人(Visigoths and Vandals)骑哈雷机车,在废墟与荒野中为争夺汽油与枪弹而战。

近代技术文明突然毁灭,我们突然被拉回野蛮时代的可能性,一再被选作科幻小说的题材。第二次世界大战后,核武器的发明似乎更增加了这种可能性,而带有现实感。在科幻小说中被视为人类未来图像的野蛮社会大多不是社会尚未发展时期的重现,而是王侯贵族乘太空船在太阳系中旅游,乃远古社会组织与近代科技奇妙的混合。可是,如果近代自然科学与近代社会组织相互依存关系的假定是正确的,这种"混合"状况就不会持续很久;因为科学方法未被破坏或拒绝,近代自然科学最后还是会复活,今日现代、合理的社会在许多方面都应该会复苏。

于是,我们考虑一下这个问题:经由科学方法的破坏或拒绝,全体人类能够让历史走回头路吗?这问题可分两方面,第一:现有的社会能够有意地拒绝近代自然科学吗?第二:全球性的大变动能毫无意图地让近代自然科学消灭吗?

在近代,从十九世纪初的浪漫派思想到一九六〇年代嬉皮运动,有意排拒科技和理性社会者为数甚多。其中最一贯反技术文明的是环保运动。现在的环保运动聚集许多不同团

体，思想背景也不相同。其中最激进的团体攻击所有利用科学征服自然的近代性计划，他们申论说如果能不操纵自然，而接近原初的前工业状态，人才会过得比较幸福。

这种反技术学说大多数受到最先怀疑历史"进步"是否为善的思想家卢梭的影响。卢梭在黑格尔以前已经了解人类经验在本质上要受历史制约，人性本身也随时代变化。可是，他跟黑格尔不同，他认为历史进步已让人变得更不幸福。再看看现代经济能满足人之需求到何种地步的问题。在《论人类不平等的起源和基础》中，卢梭指出，人的真正需求在现实上为数极少。人的确只需要防雨露的住家与粮食。甚至安全都未必是必需的，所以产生安全这种观念是因为生活在与他人的关系中难免会互相威胁。

人类其他所有的需要都不是幸福的必需品，是从比较自己和邻居、别人有自己没有这种匮乏感的人性特质中产生的。总之，这些是近代消费文化所创出的需求，换言之，是从人类虚荣心或卢梭所谓"自爱"(amour - propre)中产生的欲求。问题是人类在历史中创出的新欲求常无限膨胀，而且无法完全满足。近代经济不管拥有多好的效率和技术革新能力，也必定在满足一个欲求之后又产生出新的不满足。人所以不幸，并不是因为特定的欲求不能满足，而是因为新的欲求和满足之间有永远的鸿沟。

为了说明这种现象，卢梭举出一个收藏家的实例，这个收藏家叹息说，现在拥有的并不好，收藏品也不完美。高度技术发展的家电工业也许是更好的现代实例。一九二〇年代到一九三〇年代，一个家庭有一台收音机，是消费者最高的梦想。可是，今日美国十几岁的孩子几乎都有两三台收音机、甚至没

有任天堂家庭电脑游戏机、随身听或呼叫器就不能满意。即使获得这些商品，他们也一点不觉得满意，因为这时日本人又构想出一些年轻人喜爱的新电子器物。

卢梭说，人要获得幸福，必须逃离近代科技所带来消费的无限扩大，及由此所生的匮乏与充足的无限反复，以夺回自然人纯真的人性。所谓“自然人”并不生活在社会中，也不比较自己和别人，更不生活在社会人为创出的恐惧、希望与期待的世界中。不如说自然人在以肌肤感受自己的存在，并在自然界中成为自然人的时候，才能得到幸福。这种人不想使用理性征服自然；自然本来就恩惠深浓，没有必要使用理性，而且从他人孤立出来的人会觉得理性等等根本不自然。

健全的环境是一种奢侈

卢梭对文明人的攻击已提出最早和最根本的问题，这问题指出了征服自然的整套计划，以及视森林和山脉为资源而不将它视为憩息瞑思之所的观点。他对洛克和亚当斯密所设定的“经济人”的批判今天仍然是大多数人贡献无限经济成长的根据；也是目前大多数环境保护论者（当事人往往没有发觉）的知识基础。当工业化和经济发展持续不断，结果自然环境的破坏愈发明显的时候，卢梭对经济近代化的批判愈增其辉耀。这么说来，最激进的环境保护主义可能出现吗？此一主义乃奠基于现代版的卢梭主义，有意拒绝征服自然的整套近代计划及建立其上的技术文明。从种种理由看来，答案似乎是否定的。

第一个理由跟目前经济成长创出的未来展望有关。若是个人和小规模的社会就可能“回归自然”，因为可以停止投资

银行家和土地开发业者这类的工作，以便住在纽约东北部艾狄龙达克山的湖边。可是，如果整个社会都拒绝科技，那意谓欧洲一个国家或美国、日本整体脱离了工业文明；结果，将陷入与贫穷的第三世界诸国相同的局面。大气污染和有毒废弃物也许会减少，但是近代医疗和通讯会降低水准，降低出生率不能顺畅推行，性解放可能愈发困难。大多数人与其说从欲求无限的循环中解放出来，不如说回到肉体劳动的无限循环，因而被绑在土地上过着贫农的生活了。当然，长期在自给自足农业中生活的国家很多，生活其中的人民也可以得到相应的幸福。可是，要熟识消费文化的人接受这种生活方式，想必很不容易，要整体社会视之为善就更难了。只要另有工业化的国家存在，抛弃工业文明的人民经常会把自己的国家跟别的国家比较。第二次世界大战后的缅甸拒绝第三世界普遍采行的经济发展目标，选择国际孤立之路；在前工业化世界中还无所谓，可是一旦处于新加坡和泰国等经济成长快速的国家包围中，要继续维持这种政策实在非常困难。

如果只选出特定的科技加以毁弃，也许还有一些现实意味。换言之，以一些方法把科技的发展冻结在目前的水平上，或者把技术革新所允许的领域加以缩小限定。若是这种方法，也许还能保持现在的生活水准，可是随意决定科技水准的生活很难获得满足。在这种方式下，不能得到机动成长的经济恩惠，就很难回归自然。冻结科技的努力尽管在阿密许(Amish)或梅诺派(Mennonites)教徒这类小型宗教共同体可以奏效，但在阶层已分化的大型社会中则几乎没有成功的希望。今日的先进国社会的确存在着社会与经济的不平等。可分配的“经济大饼”只要越来越大，就几乎不必害怕经济不平等会

产生政治的龟裂。美国不像不景气的东德，所以不会产生深刻的政治问题。

再者，今日的先进国冻结高水准的科技，不能说是妥善解决迫切的环境危机的方法；即使这样做，第三世界的技术能力无法赶上先进国水平时，地球的生态系统是否忍耐得住，依然是未能解决的问题。若选择领域推行技术革新，又会产生难题：谁有权去决定哪种技术可以接受？技术革新一旦成为政治问题，对经济成长难免会发生深重的影响。

更进一步说，与近代科技和从中产生的经济世界断裂，并不是环保不可或缺的因素，以长远来看，技术和经济的发展才是环保的前提而有其必要。其实，德国绿党洪第(Fundi)派等部分激进派姑且不言，环保运动的主流认为，与环境保全相关的替代技术之创造恐怕是环境问题最现实的解决方案。健全的环境是一种奢侈，为了获得这种奢侈，最好的办法是利用财富和经济的动态所支持的技术。

而且，无论有毒废弃物的抛弃或热带雨林的砍伐，最破坏环境的莫过于发展中国家。发展中国家觉得要解决相对的贫穷，只有开发国内的天然资源，而且没有社会规范以便制定环境法。另一方面，尽管酸雨侵蚀了森林，美国东北部和北欧大部分地区与百年前甚或两百年前相较，现在反而森林更丰富。

记忆不会灭绝

考虑上述所有理由，我们的文明自发选择卢梭所提倡的道路，拒绝今日经济生活中近代自然科学的角色，似乎完全不可能。可是，我们也要检讨一下更极端的例子，那就是由于全球规模的核战争和环境破坏之类大变动，尽管付出最大的心

力，现在人类生活的物质基础依然遭受破坏，结果不能照我们之意愿而被迫做一些选择。近代自然科学的成果，的确很可能受到破坏，因为近代科技给我们在刹那间进行这种破坏的手段。不过，破坏近代自然科学本身，从支配人类生活的科学方法的制约中解放我们自己，把全体人类永远拉回到前科学水平的文明，有此可能吗？

以使用大量毁灭性武器的全球性战争来看，广岛以后，一言及全球性战争，就会立刻想起核战争。目前，生物武器或化学武器等可怕的新武器也有导致同样结果的危险性。即使假定这些武器不会变成核冬天与人类绝灭危机的导火线，一旦发生战争，敌国或其主要盟国的人口、国力、财富大部分会遭到破坏，对中立国也会有莫大影响。军事的破局常跟生态系统的破局相连，也许会引发大规模的环境变动。世界政治的架构也可能会大幅度变化。

交战国失去做为大国的地位，领土被瓜分，也许被自以为旁观的第三国所占领，而且国土污染到几乎无法住人。能生产大量毁灭性武器的先进国全被卷入战争，工场、研究所、图书馆和大学遭受破坏，组合巨大武器的知识可能会灭绝。即使在得免战争直接灾害的地区，对战争与技术文明的厌恶感也会膨胀，许多国家或许会用自己的意志切断与先进武器及产生这种武器之科学的关系。战争后存活的人也许会比现在更坚决地排斥无法从破灭中保护人类的吓阻政策，而以比现在更彻底的方式拼命摸索管理之道（地球温室现象造成冰帽的融解和北美与欧洲的沙漠化，生态系统发生了大变，这时也可能产生管理科学技术的同样动向）。科学引起的惨剧会让反近代、反技术的宗教苏醒，这种宗教也许会从道德面与感情

面阻止新的破坏性技术之创造。

不过，即使设定这样极端的例子，也不可能丧失科技对人类文明的支配力与科学本身的恢复力。其理由乃在于科学与战争的关系。即使近代武器被破坏，与其制造方法相关的特定知识亦已消失，也不会连可生产武器的科学方法之记忆也绝灭。经由近代运输通讯手段，人类文明迈向统合之路，结果任何地域——甚至目前没有能力创出技术或应用知识的地域——也不会对科学方法及其潜在能力一无所知。换言之，对近代自然科学之力无所觉的真正野蛮时代不会来临。只要这是真实的，能够把近代自然科学应用在军事目的上的国家就会比不能够的国家居于优势。即使战争在最近的将来带来无意义的破坏，人们也未必会认为军事技术不合理，毫无益处；也许更确信较新的技术会让自己居于决定性的优势地位。

善良国家会从战争的破局引发必须自我克制的教训，即使想对造成破局原因的技术加以管理，这个国家在地球上对峙的敌手，可能就是想利用战争这个灾难来完成自己野心的邪恶国家。诚如近代初期马基雅维利所教诲，即使是善良国家，要以国家形态生存下去，也必须取范于邪恶国家之行动。国家单是为了自卫，也必须维持一定水准的科学技术；敌国既然在军事领域上推行技术革新，己方也不能居于劣势。于是，连有意压抑开发新技术的善良国家，纵然有所踌躇和制约，也不能不从壶中唤回科技这个守护神。人类经过全球大变动之后，在自身也是生态系统一环的变动下，就更强化了对近代自然科学的依赖，因为科技才是再度让地球可以居住的唯一手段。只有假定一个文明可能在其后的时代不留丝毫痕迹地消灭才能假设历史会堂而皇之地重复。而且，在近代自然科学

诞生以前确实如此。不过，在今日，姑且不论目的之善恶，近代自然科学拥有极大的影响力，所以人类只要物理上不灭绝，就很难认为科学会完全被遗忘或停滞。如果日益发展的近代自然科学的支配力不致消失，则历史的取向及从中产生的社会、经济、政治之潮流在基本意义上不会重返。

第八章
马克思主义的实验

我们的国家很不幸。它被决定去做马克思主义的实验——命运把我们迫到这个方向。这个实验不是在非洲的一些国家，而是在我们的国家开始。总之，我们已证明，这种理念没有存在的余地。这理念很简单地把我们推到世界文明国所走的道路之外。当四成人民为贫穷所苦，并生活在亮出配给票收取商品的屈辱中，这种情形就更明显呈现出来。这种难耐的屈辱会让你每一小时都想起自己在这国家是奴隶。

——叶利钦，一九九一年六月一日在莫斯科民主俄罗斯集会中的演说

我们以前曾看出，近代自然科学的进步发展产生出有方向的历史，而且与各个国家与文化的差异没有关系，产生了一种均质的社会变迁。科技和劳动的合理组织乃工业化所不可或缺者，也因此产生了一些社会现象，如都市化、官僚组织化、大家庭和族群血缘关系的崩溃和教育的提升。我们在任何环境中，甚至在最极端的环境中，检讨近代自然科学对人类生活的支配力降低的可能性很少。可是，过去也不曾讨论科学在经济层面产生资本主义体制，在政治层面产生自由民主的必然性。

其实，经过工业化的初期阶段，有些国家完全经济化、都市化、宗教与政治的分离，维持强大极权的国家结构与相当高的国民教育水准，而且是既非资本主义也非民主主义的国家。

多年来，斯大林的苏联乃其典型事例。一九二八年到一九三〇年代后半，苏联不承认国民的经济与政治自由，却迅速从佃农中心的国家转换为有活力的工业国家。在这急速的社会变动中，苏维埃人民大多认为，在警察国家专制统治下实行中央统制计划，比人们在自由市场中自由活动更有效率去完成快速的工业化。艾沙克·德意契(Isaac Deutscher)在一九五〇年代的论文中也认为，中央计划经济比市场经济的无政府式活动更有效率，国有化的工业比民间部门更能让工场设备近代化。既是社会主义，经济上又相当发展的东欧各国在一九八九年的激变后依然存在，似已证明中央计划经济和经济近代化可以并行而不悖。

正如共产主义世界显示的事例，近代自然科学的发展未必会带来开放而洋溢着创造性的自由社会，倒很可能给人类带来韦伯所见合理且官僚的专制政治之恶梦。因而前面论述的社会进步机制有加以推广的必要。总之，经济发展的国家为什么会带来都市化的社会与合理的官僚机构姑且不言，先依此一机制证明，世界最后为何会在经济和政治两方面迈向自由主义？在这一章和下一章，我们先提出先进工业社会和发展中社会这两个对比的事例，考察一下社会进步机制和资本主义的关系。如果能够确认社会进步机制必然带来资本主义，接着就可以回到此一机制是否也能产生民主的问题。

对传统主义/宗教的右翼和社会主义/马克思主义的左翼，资本主义是放出道德恶臭的东西。可是，以世界唯一有效的经济体制赢得胜利比在政治层面中自由民主的胜利更容易解释社会进步机制这个语辞。因为在"成熟工业经济的条件下"，无论在技术的开发与利用或因应全球性分工的快速变化

上，资本主义已证明比中央计划经济体制更有效率。

我们知道，工业化并不是指一个国家突然完成经济近代化的一击性事件；不如说是表现持续发展过程的语辞，因而不能说其中没有明确的转换点：今日称为近代者到明日立即变成落伍者。然而要让黑格尔所谓"欲求体系"获得满足的手段已经随欲求本身的变化而确实变化。

对马克思和恩格斯这些早期社会理论家来说，工业化是指英国纤维工业和法国磁器工业这类轻工业。不久，铁路普及，产生钢铁、化学、造船等重工业，单一国内市场成长后，对列宁和斯大林及苏维埃体制的继承人来说，这种发展意指工业的近代化。英国、法国、美国和德国在第一次世界大战前已达此一阶段，第二次世界大战前则为日本与其余欧洲各国，而苏联及东欧各国到一九五〇年代始致及此一水平。

不过，从今日看来，此一工业发展终究是中间点：从最先进国的立场而言，只是远古时期经过的道路，而现在的到达阶段则以"工业社会成熟期"、"高度大众消费社会"或"信息社会"、"后工业化社会"等不同的名辞称呼。纵有定义的细微差异，这一切所强调的是信息、技术知识、服务的角色已取代重工业变得非常重要。

不存在的经济领域

近代自然科学以界定进入工业化初级社会的同样形式——以技术革新和劳动合理组织的熟悉形式——继续界定"后工业化"社会的特征。丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)在一九六七年的著作中指出，从新技术的发明到商业上的运用所需的时间，自一八八〇年到一九一九年这段期间平均约三十年，但

是从一九一九到一九四五年则是十六年，一九四五到一九六七年就缩短到九年。此后，这段时期又进一步缩短；电脑和软件之类最尖端技术的生产循环，目前不是以年为单位，而是以月为单位来计算。这些数字并没有谈到一九四五年以后创出的商品与服务——大多是全新产品——难以相信的多样性；也没有论及经济复杂性与运用此一经济的新型技术知识——科学与工程姑且不言，是指与市场、金融、流通相关的知识。

同时，马克思时代已经预言，极不完整却付诸实施的全球性分工也变成真实了。这三十多年来，国际贸易以复利计算每年成长13%；在国际金融这种特殊部门，成长率更高。在这以前的数十年间，国际贸易的成长率极少超过3%。由于运输与通讯费不断下降，因此实现了大规模的经济，连美国、日本或其他西欧国家的最大国内市场也无法与之相抗。结果，逐渐引发了另一种料想不到的革命。为了买卖德国制汽车、马来西亚半导体、阿根廷牛肉、日本制传真机、加拿大小麦及美制飞机，人类大部分（除少数国家之外）已统合在单一的市场内。

技术革新和高复杂性分工，使整个经济都增加了对技术知识的需求，结果，大略而言，动脑筋的人比动身体的人更获青睐。这不仅包含科学家和工程师，也包含公立学校、大学和信息工业等支持这些人物的社会结构。现代经济的更高度"信息"性也在服务部门——专门职、管理职、白领阶级、与贸易、市场、金融相关的人员以及公务员和医疗工业从业员——牺牲"传统"制造业发展起来的事实中显示出来。

在追求"后工业化"的经济中，向决策分权化和重视市场

方向发展，其实已难以避免。采用中央计划经济的国家的确也能够追求资本主义国家之后进入煤铁和重工业的时代。可是，这些国家要满足今日信息化时代的需求，却困难得多。总之，在极其复杂的动态“后工业化”经济世界中，做为经济体系的马列主义难免要遭遇到多种问题了。

中央计划经济的失败主要跟技术革新问题有关。科学研究在人们能自由思想、自由沟通的环境下，更重要地说，在人们对技术革新的功劳能获得报酬的环境下，才进展最快。苏联和中国在基础研究和理论研究这一类“安全”的领域里，都会奖励科学研究，在太空和武器开发部门也为促进技术革新创出报酬制度。可是，现代经济中的技术革新，不仅尖端技术，连牛肉饼市场和新型保险开发这一类不引人的领域，也都一起往前推动。苏联善待核物理学家，但对常常发生爆炸事故的电视设计师却没有给予像样的待遇。对卖新产品给新消费者的人来说，情形也一样；在苏联和中国，卖新产品给新消费者是一个完全不存在的领域。

中央计划经济在合理的投资决定上没有成功，在生产过程中有效导入新技术方面也同样没有成功。因为只有经营者在市场价格形式中获得据以判断的适当信息，才能顺利展开。总之，只有竞争，才能保证透过价格体系所得信息的正确性。匈牙利和南斯拉夫过去的改革都给经营者较多的自主性，苏联也尝试这样做。可是，合理的价格体系并不存在，经营者的自主性遂难以培育有成。

古拉格的飞机设计师

现代经济极其复杂，不论集权化官僚体系的管理能力多

进步，也难以轻易超越。苏联的经济计划负责人想由上而下推动“社会公义”的资源分配，来取代需求导向的价格体系。多年来，他们相信，更大的电脑和更严密的线型计划会让资源有效率的中央分配变成可能。现在已明白，这是白日梦。以前的国家物价委员会每年必须调整二十万件商品价格，这是以委员会官员每人每天改订三、四件商品价格算出来的。而且，这数字只占苏联官员每年决定的全体价格品目的 42%。如果苏联经济能够提供与西方资本主义经济同样多品种的商品和服务，其中所占的百分比还会更少。

莫斯科和北京的官僚管理只生产数百种或上千种商品的经济时，他们也许有机会去决定有效的价格。可是，在一架飞机都需要数十万个零件的时代，这种事情当然不可能完成。在现代经济中，品质的不同更会反映在价格决定中。克莱斯勒公司勒巴隆(Le Baron)和 BMW 的技术不论哪个方面都很难分出优劣，但消费者基于对车种的某种“感觉”而偏向于BMW。苏联和中国的官僚无论如何很难明白看出它们的不同。

中央计划经济的负责人不能不去管理价格与维持商品分配，因而不得参与国际的分工，结果无法实现“规模的经济”，这种经济已因国际分工而变成可能。有一千七百万人口的共产主义国家东德，勇敢地尝试将世界经济体系移入国内，却大量生产了品质恶劣的仿冒品，而这些物品从散发浓烟的托拉邦(Trabant)车到何内克(Erich Honecker)推举的记忆模版(memory chips)，若向外国购买显然便宜得多。

最后，中央计划经济糟蹋了最尊贵的人力资源——劳动伦理。采用否定劳动意愿的社会经济政策，再强固的劳动伦

理也会被破坏，要再把它捡回来大多极为困难。后面第四部会论述，许多国家的劳动伦理都不是近代化过程所导致的结果，可以说是由前近代的文化与传统残存下来。有强固的劳动伦理，尽管不是将“后工业化”经济导向成功的绝对条件，也必是它的助力。在这种经济圈中，重视消费甚于生产，而劳动伦理对这种倾向具有批判的对抗力量。

以前有许多人期望，科技的发展必然带来工业的成熟，结果共产主义体制下的中央管制逐渐松缓，势必为更自由的市场取向经济所取代。雷蒙·阿宏指出，“技术愈复杂，空论者和军人一定会被驱逐，经理阶级反而更强势。”这意见和他以前的主张：技术官僚是“共产主义的掘墓人”，若合符节。

从结果来看，他的预言完全正确，西欧人没法看出的是这预言将在何时实现。苏联和中国已证明他们有能力把自己的社会培育成煤铁时代。当然其中所必需的技术并不十分复杂，就是从农场强制带来并列在单纯组合线上的文盲佃农也可以学得很好。具备推动这种经济专门知识的专家通常都很温顺，政治上也容易支配。往昔，斯大林曾把著名的飞机设计师杜波雷夫(Tupolev)送进古拉格，杜波雷夫却在里头设计他最好的飞机之一。斯大林的接班人任用经理人材和技术人员，以地位和报酬换取他们对共产主义体制的效忠。

共产主义社会的科技官僚

可是，中国的毛泽东做法却不同。他为了防止苏联那种特权的技术知识分子诞生，首先在一九五〇年代后半的大跃进时期，接着在一九六〇年代后半的文化大革命时期，宣布向知识分子进行全面战争。工程师和科学家都被迫去收割农作

物，从事其他肉体劳动；并在需要技术能力的职务上配置了戴着政治有色眼镜的意识形态信奉者。这种经验告诉我们不能低估极权国家或威权国家长期——苏联与中国是几十年——排拒经济合理性要求的能力。可是，这种排拒最后却带来了经济停滞的代价。苏联和中国虽然超越一九五〇年代的经济水平，但是由于中央计划经济的全面性失败，以致在国际舞台无法扮演有力的角色，最后连自己的国家安全都有了问题。

文化大革命时期，中国的极左分子迫害有能力的技术人员，以至陷入倒回一个世代以前的经济窘状。一九七〇年代中叶掌权的邓小平首先恢复技术系统知识分子的名誉和权威，从意识形态挂帅的政治变动中保护这些知识分子。总之，采纳了一个世代前苏联采行的知识分子怀柔政策。可是，接纳技术菁英，令其为意识形态服务的努力又衍生了另一种形态的问题。菁英分子思考和研究外在世界的自由获得相当广泛的承认，他们熟悉各种各样的现代思想，也开始加以接受。就像毛泽东所畏惧那样，技术系统知识分子变成“布尔乔亚自由主义”的主要介绍人，在其后的经济改革中扮演了重要角色。

一九八〇年代末，中国、苏联和东欧各国看来似乎屈服于先进工业国的经济逻辑。虽然有天安门事件后的政治弹压，中国领导阶层已接受市场经济和经济决策分权化的需求，也承认必须积极参与全球性的资本主义分工。同时，随着技术菁英的兴起，也乐于接受更广泛的社会分化。一九八九年民主化革命以后，东欧各国在市场化的时间与速度上尽管不同，却都选择回归市场经济体系的路线。与此相较，苏联领导阶层对全面转向市场经济虽然显得犹疑，但自一九九一年八月

政变失败带来政治变动以后，终于向远大的自由经济改革之路迈出了第一步。

尽管有些社会希望能够调整资本主义经济并加以计划化，但这依然在这社会的自由裁量之内。社会进步机制的逻辑也不能加以指示。不过，先进国家已因技术主导的经济近代化之进展，而被迫承认实质的经济竞争和市场机制决定的价格体系，而且基本上接受了资本主义经济的普遍性。总之，通往完全的经济近代化之路，除此已无其他途径。

第九章
自由经济的胜利

不论政治体制如何，在这世界上，没有一个国家既能维持闭关政策，又能完成近代化的。

邓小平，一九八二年的演说

对先进国家来说，资本主义在某些意义上是不可或缺的；另一方面，马列主义的社会主义在创出财富与近代技术文明上形成严重障碍，此一事实在二十世纪最后十年几乎已是常识。与此相较，常被忽视的是，对尚未发展的国家而言，社会主义对资本主义的相对优势。这里所说尚未发展是指尚未达到一九五〇年代欧洲工业化的水平。若以连煤铁时代都是梦的穷国而言，苏联在信息时代的技术落后丝毫不会引起他们的注意。更重要的是，苏联不到一个世代就已创出都市化和工业化的社会。社会主义的中央计划经济不断地引人注意，是因为它指出一条快速的方法，去积累资本，并"合理分配"迈向"均衡"工业发展的国家资源。像最早工业化的美国和英国费了好几世纪才在不采用政治强制的手段下完成，而苏联却在一九二〇年代到一九三〇年代明显的恐怖政治下经由农业部门的剥削完成了此一过程。

社会主义对第三世界的发展策略是一有利的道路，这种论述有相当强的说服力，因为在拉丁美洲这种地区，资本主义显然无法继续保持经济成长。其实，如果没有第三世界存在，马克思列宁主义恐怕早在这个世纪已经消失了。低发展国家

持续的贫穷给马克思列宁主义教义注入新的生命；左翼起先认为贫穷是源于殖民地主义，殖民地主义消灭后即是“新殖民地主义”，最后则是源于跨国公司。

让马克思主义在第三世界长存的最近尝试，就是所谓的“依赖理论”（dependencia）。这个主要在拉丁美洲发展的理论，从一九六〇年代到一九七〇年代，是贫穷的南方向富裕工业化的北方表达自我主张的知识依据。可是，依赖理论跟南方的民族主义结合后，比知识的正当性发挥了更大的影响力，糟蹋了近三十年来第三世界许多地区可能实现的经济发展。

实际上，依赖理论之父是列宁。在一九一四年著名的小册子《帝国主义是资本主义的最高阶段》中，他试图说明一项事实，即欧洲资本主义没有造成工人阶级的绝对贫穷，甚至在现实上提升了他们的生活水准，而在欧洲工人间植下了相当自我满足的工会主义观念。列宁指出，资本主义其实已将剥削输出到殖民地以谋自存，因为殖民地拥有尽可能吸收欧洲“剩余资本”的劳动力和原料。“独占资本主义”间的竞争带来低发展国家的政治瓜分，进而引发对立和战争，并在国内造成革命。与马克思相对，列宁认为，让资本主义崩溃的最后矛盾不是先进国家内部的阶级斗争，而是已发展的北方国家和落后各国“全球性普罗阶级”间的阶级斗争。

到一九六〇年代，依赖理论也产生若干学派，但溯其起源，都会追索到阿根廷的经济学家普列必希（Raul Prebisch）。一九五〇年代，普列必希担任联合国拉丁美洲经济委员会（ECLA）首长，后任联合国贸易开发会议（UNCTAD）秘书长；他指出，比起世界经济的“核心国家”，“边陲国家”是在相对恶劣的条件下进行贸易。像拉丁美洲这类第三世界地区的经济停

滞乃源于全球性的资本主义经济秩序；由于这种经济秩序，第三世界才停留在永远的“依赖发展”状态。总之，北方越富裕，以直接结果而言，南方就越贫穷。

依赖理论的挑战与挫败

从古典自由贸易理论言，由于参加开放的世界贸易体系，虽然有些国家只卖咖啡豆，别的国家只卖电脑，但所有国家都应该可以获得最大利益。经济上的后开发国若参加此一体系，也可以不用开发技术，而从先进国输入，所以在经济发展上确实比较有利。可是，依赖理论反而论述说，发展较迟的国家命运注定永久落后。先进国支配世界贸易，运用跨国企业强迫第三世界进行所谓“不均衡发展”——即输出原料和其他几乎没有加工的商品。已发展方则为汽车、飞机等精致的商品独占世界市场，第三世界其实已陷入“砍柴人和汲水人”的地位。许多依赖理论家都把国际经济秩序和古巴革命后拉丁美洲各国登上权力宝座的威权主义政权结合在一起思考。

从依赖理论产生的政策是从正面与自由主义理念相对立。比较稳健的依赖理论家也不理会西方的跨国企业，主张设定入口高关税壁垒和所谓入口替代政策来保护培育自己国家的工业。较激进的依赖理论家则主张借提高革命气势，从资本主义贸易体系缩手，或学习古巴统合入苏联阵营，以消除整个世界经济体系。因此，一九七〇年代初期，苏联和中国也将马克思主义理念视为现实社会的基础，因此第三世界和欧美大学的知识分子，想借替未发展世界的未来开处方的方式，让马克思主义理念苏醒过来。

依赖理论目前依然活在左翼知识分子之间，但已经产生

一个很难解释的巨大现象，以致做为一个理论模型，它已出现破绽。这个现象就是二次大战后东亚的经济发展。依赖理论因为将目光从经济发展的源泉移开，自己反而成了经济成长的障碍；而亚洲经济的成功会给这些国家带来怎样的物质利益姑且不言，至少具有将依赖理论这类自我挫败理念导向沉眠的健康效果；因为诚如依赖理论所言，如果第三世界的后进性是源于发展中国家的参与世界资本主义秩序，那要如何解释台湾、南韩、香港、新加坡、马来西亚、泰国等国所展现的惊人经济成长？

二次大战后，这些国家几乎都巧妙回避了后来席卷拉丁美洲的自给自足与进口替代政策，反而一意追求出口导向的经济成长，与跨国企业合作，巧妙地把自己和外国市场、外国资本连结起来。而且，我们不能说因为这些国家拥有自然资源与从过去传衍而来的资本积累，才能以不公平的有利条件出发。东亚国家跟中东这些石油致富的国家不同，也跟拉丁美洲矿源丰富的国家不同，除了人力资源以外可说一无所有，却积极参与国际竞赛。

二次大战后的亚洲经验正如古典自由贸易理论所预言，已证明迟发的近代化国家比既有的工业大国相对“有利”。以日本为始，亚洲的迟发近代化国家可以从欧美购买最尖端的技术，不再为老朽而效率不佳的生产基础所苦，可以在一、两代之间习得高科技领域内的竞争能力（而且太有竞争能力了）。

不仅比较亚洲与欧洲、北美时如此，在亚洲内部亦然。泰国和马来西亚在经济发展上都比日本、韩国落后，但也没有什么不对劲。西方的跨国企业就像自由经济教科书所写那样行

动。换言之，一方面剥削廉价的亚洲劳动力，一方面提供市场、资本和技术做为回报。跨国企业扮演普及科技的工具角色，结果带来各国的自立成长。新加坡的一个高官说自己国家所不允许的三种恶德："嬉皮，长发小子和批评跨国企业"，其理即在于此。

虚有其表的拉美资本主义

这些迟发近代化国家的经济成长已打破了记录。日本一九六〇年代成长 9.8%；一九七〇年代成长为 6%。"四只老虎"(香港、台湾、新加坡、南韩)同时期的成长率是 9.3%。以 ASEAN 整体观之，经济成长也超过 8%。在亚洲，可以直接把两个不同的经济体系相互比较。台湾和中华人民共和国一九四九年以分离的不同存在出发，当时两者的生活水准几乎一样。可是，台湾在市场经济下实质 GNP 每年成长 8.7%；个人所得 GNP 一九八九年已达七千五百美元。反之，中国同一年的个人所得 GNP 约三百五十美元，而且大部分都是近十年来市场导向改革所得。北韩和南韩在一九六〇年个人所得 GNP 约在同一水平；一九六一年，南韩放弃入口替代政策，让商品的国内价格和国际价格一致。结果，南韩经济每年成长 8.4%，一九八九年个人所得 GNP 为四千五百五十美元，这数字超过北韩四倍。

经济的成功丝毫没有牺牲掉国内的社会公议。过去常有人指出，亚洲工资低得可用剥削两字来形容，各国政府都毫不容情地压制消费需求，以强化高水准的储蓄。可是，亚洲各国达到一定的繁荣后，所得分配就接连快速平均化。台湾和南韩约费三十年的时光，所得不平等才逐渐消除。一九五二年

的台湾，两成最上层阶级的所得是两成最下层阶级的十五倍，可是这数字在一九八〇年已降至四·五倍。现在的经济成长率这样持续下去，ASEAN 的其余国家到下一代大概可以实现同样的所得平均化。

以守护依赖理论的最后手段而言，有些拥护者指出，亚洲新兴工业国(NIES)的经济成就是经济计划所造成，不是资本主义，工业政策才是成功的秘诀。可是，经济计划在亚洲扮演比美国更重要的角色虽是事实，但在亚洲经济中最成功的大都是国内市场竞争最激烈、跟国际市场统合最前进的部门。大多数引亚洲为国家介入经济之典型事例的左翼论者都忍受不了半权威主义亚洲式的经济计划及其对劳力和福利需求的压抑。为拯救资本主义的牺牲者，国家应该介入，左翼偏好的这种计划经济从历史看来只具有比较暧昧的成果。

二次大战后的亚洲经济奇迹已证明，资本主义才是所有国家可能实现的经济发展之路。第三世界任何一个低开发国家只要在经济层面都走向自由主义，经济发展时期较欧洲迟缓并不会导致不利，既有的工业大国也无力阻止这些后开发国家的发展。

如果资本主义的“世界体系”对第三世界的经济发展不构成妨碍，亚洲以外的市场导向经济为什么不会迅速成长？因为拉丁美洲及其他第三世界的经济停滞现象，无论从哪方面来看都与亚洲经济的成功一样，是明显的事实，依赖理论兴起的理由也在于此。如果将类似依赖理论的新马克思主义解释置之不论，则有两个解答可回答这个问题。

第一是文化方面的解释。即像拉丁美洲这种地区的人，他们的习惯、宗教和社会结构与亚洲或欧洲并不相同，会拒绝

高水准的经济成长。这种文化的命题相当重要，本书第四部会回到这个问题上。无论如何，如果一个社会中对市场功能有其重大的文化障碍，那么形成经济近代化基础的资本主义普遍性也会出现问题。

第二个解释属于政策面。过去资本主义在拉丁美洲和第三世界不能发挥功能，是没想认真接受这种做法。也就是说拉丁美洲的“资本主义”经济大多虚有其表，几乎都以重商主义传统和经济公正的名义设立，而且受到国营事业的影响损失巨大，国营事业又浸透到所有部门。这种命题有相当的说服力，国家政策远比文化容易转换，若把这点考虑在内，先从这方面开始讨论也许妥当。

企业家精神的沦丧

北美继承了因光荣革命而出现的自由英国的哲学、传统与文化，拉丁美洲则从十七、十八世纪的西班牙和葡萄牙继承许多封建制度。其中包含了西班牙和葡萄牙国王有很强固的意向，为了自己更伟大的荣光想一手控制经济活动，此即一般所知的重商主义。一个专家指出，“从殖民时代到今天，‘巴西’政府在经济方面绝对不曾走向重商主义时代以后的欧洲阶段……国王是经济最高的庇护者，所有商业与生产活动都需有许可证、独占特许状和贸易特权。”

在拉丁美洲，使用国家权力，不是为了西班牙征服南美后从英法移民而来更企业家化的中产阶级，而是为了增加国内上流阶级的经济利益，这已是非常稀松平常的事；而这些上流阶级又以欧洲懒惰的上流地主阶级为典范。一九三〇年代到六〇年代，许多拉丁美洲政府采取入口替代政策，因此这些特

权阶级在国际竞争中都获得政府的保护。可是，入口替代政策把地域生产者绑在狭隘得无法了解所谓规模经济的国内市场。结果，巴西和阿根廷、墨西哥的汽车生产成本比美国高出60%到150%。

长年历史中培养出来的拉丁美洲重商主义倾向，到二十世纪后，已跟进步势力的要求相结合；进步势力为谋“社会公义”，意图利用国家权力把财富从富人再分配至穷人。这种要求采取种种形式，其中包括一九三〇年代到四〇年代阿根廷、巴西和智利所导进的劳动立法。但此一法律却妨碍了劳动集约型工业的发展，而此型工业在亚洲的经济成长中扮演了决定性的角色。

无论如何，左派和右派就这样在扩大政府介入经济事务上团结一致。联合结果显示，许多拉丁美洲经济受到傲慢没有效率的国营部门支配，国营部门不是企图直接支配经济活动，就是由上而下推动漫无标准的规制。例如巴西，国家不仅掌管邮政和通讯，也生产钢铁、采掘铁矿和钾，试掘石油，经营商业银行和投资银行，发展发电厂，建造飞机。这类公营企业不能破产，也以政治保护的形态雇用人员。巴西经济的商品价格，尤其公共部门内的价格，与其说由市场决定，不如说是经由与有力工会的政治妥协才决定。

再举秘鲁为例。德沙特（Hernando de Soto）在他的书《另一条路》（The Other Path）中报导他在利玛的研究所尝试依照秘鲁政府制定的法规申请设立虚构工场时的辛劳。通过十一道官僚程序费时约两百八十九日，手续费和人事费（包括两件贿赂）总共花去一千两百三十一美元，这是该国最低薪资的三十二个月份。据德沙特说，创立新事业的规限之墙已变成从

秘鲁人——尤其穷人中夺去企业家精神的主要原因。没有意志和力量对付国家强迫性贸易障碍的人,让庞大不正常的(非法或地下的)经济蔓延,原因也在于此。拉丁美洲主要国家的经济到处都有大规模的“非正式部门”存在,总 GNP 的四分之一或三分之一都由此产出。小说家略萨(Mario Vargas Llosa)说:“关于拉丁美洲最为人所相信的神话之一是,这地区的后进性乃源于错误的经济自由哲学。”略萨指出,这种自由主义其实从来没有存在过。有的只是一种重商主义,即“一种官僚化而没有规则的国家体制,把国家财富的再分配看得比财富的生产更重要。”而且,财富的再分配是采取“允许独占或善待少数与国家相互依存之菁英分子”的形式。

拉丁美洲的发展策略

拉丁美洲国家介入经济活动的严重性,可说一言难尽。其中最有名的是阿根廷;一九一三年,阿根廷的个人 GDP(国内生产总值)可与瑞士匹敌,而且是意大利的两倍,加拿大的一半;目前却不到瑞士的六分之一,意大利的三分之一,加拿大的五分之一。

阿根廷从先进国长期掉入后进国的直接原因,是采取入口替代政策来肆应一九三〇年代的世界经济危机。此一政策在一九五〇年代贝隆(Juan Peron)政权之下加以强化而固定下来。贝隆利用国家权力将财富再分给工人,做为巩固自己权力基础的手段。一九五三年,他给智利总统卡罗斯·伊巴涅斯(Garlos Ibanez)书简也许更如实表示政治领导者如何严拒经济现实的要求;贝隆在书简中劝告:

人民，尤其是工人都可以给予；当你觉得给予太多的时候，可以给予更多。你要看结果。每个人都会搬出经济崩溃的亡灵威胁你。但这一切全都胡说八道。没有一件事会比经济更具弹性，没有人能够了解，所以对它常怀着无比恐惧。

为期公正，在此应该指出，目前阿根廷的技术官僚已经比贝隆更能掌握自己国家的经济状况。阿根廷现在必须面对重估国家主义（statism）经济的艰难问题。相当讽刺，被迫接受这项工作的是贝隆的接班人之一卡罗斯·美隆（Carlos Menem）。

墨西哥的德戈塔利（Carlos Salinas de Gortari）比美隆的阿根廷更大胆推行广泛的自由经济改革。其中包含降低税率、削灭财政赤字、民营化（一九八二年到一九九一年，一一五五家公营企业中出售了八七五家）、取缔漏税，以及揭发企业、官府和工会中各种各类的腐败，和美国展开自由贸易协定的谈判等。结果，一九八〇年代最后三年，实质 GNP 成长 3－4%；而另一方面，通货膨胀率在 20% 以下——不管从历史看，或从区域看，都是很低的水准。

因此，社会主义对先进工业社会没有吸引力，对发展中国家也丧失其作为经济模型的魅力。若是三、四十年前，社会主义的选择更具说服力。第三世界国家正直的领导人尽管愿意承认苏联或中国式近代化中有众多的人员牺牲，但他们依然可以说为了工业化这个目的，牺牲也可以正当化。他们自己的社会是无知、充满暴力、发展落后，而且贫穷。他们指称，资本主义条件下的经济近代化也要附带一些牺牲，无论如何，自己的社会没法等待欧洲和北美近代化所需的漫长岁月。

今日，这种命题几乎不再适用。重现十九世纪末到二十世纪初德国和日本经验的亚洲新兴工业国(NIES)已证明，近代化开始较慢的国家如果采用自由市场经济也可以赶上甚或超过既有的先进国，而且要完成这目标只要一两代就足够。当然，这过程都要付出代价，可是，日本、南韩、台湾、香港这些国家的劳工阶级所受的痛苦，比起苏联和中国人民所遭遇的大规模社会穷困要好得多了。

近年来，苏联、中国和东欧各国已显出从计划经济走向市场体系的现象，这种现象已形成全新的范畴，让人想起发展中国家选择社会主义途径迈向发展。在此让我们想像一个游击队领导者的形姿，他住在秘鲁的原始森林或南非的非白人指定区，策动马列主义或毛泽东主义式的革命以反抗现政权。如一九一七年或一九四九年的情况，他也许会认为有必要夺取权力或利用强制性国家机器来破坏社会秩序，建立集权化的新经济制度。可是，他(跟先前一样，假定他也是正直的游击队领袖)同时也会发觉，第一阶段革命的成果必然有其极限；总之，这种革命充其量只是希望自己国家在一代之间达到一九六〇或七〇年代东德的经济水平。当然，能达到这种水平也非坏事，但也要心理准备，自己国家可能会有一段相当长的日子就此停留在这个水平上。如果这个游击队领导者付出一切社会与环境的代价并期望国家的发展超过东德，那就必须把第二次革命纳入视野中，也就是改变社会主义中央计划经济机制，恢复市场经济与自由主义制度。

不过，第二次革命并非易事；因为到时候社会已编入极不合理的价格体系，另一方面国家领导者没法接触世界最尖端的经营方式，劳工阶级也完全丧失以前所有的工作伦理。想

到这些问题，他可能认为，自己最好成为一个信奉自由市场的游击队员，不用经过社会主义阶段，就直接朝第二资本主义革命前进，也许比较容易。而且，第二次革命才会击破规制和官僚主义的旧国家结构，让旧社会阶级亮在国际竞争中以夺其财富、特权和地位，解放国内市民社会的创造能力。

人只要对自己的经济利益有明确的影像，进步的近代自然科学逻辑就会把人类导向资本主义方向。重商主义、依赖理论或其他各种知识想像都没法让人达到这种明确的影像。可是，亚洲和东欧的经验目前已成为衡量这两种相对立的经济体系何者正确的历史试金石。

欧美和亚洲不用说，就是第三世界，也依据自由民主的原理创出普遍的消费文化。现在这种现象可用社会进步机制解释。先进的技术和劳动的合理组织创出巨大的生产性和动态的经济世界，两者又具有使社会同质化难以测度的力量。这种力量透过全球市场的形成及不同社会经济野心的提升和实践，把世界上纷乱的社会结合为一。这种世界市场经济的吸引力不断把人类社会吸向自己；要成功参与此一世界，采用自由市场经济原理是不可或缺的。这是自由市场经济的最后胜利。

第十章
知识菁英的国度

呵，今天的人啊，我走向你们，走向教育的国度……可是，我有事发生吗？尽管我有一切焦虑，我也必须笑。我的眼睛从未见过这样斑驳的花样。我大笑，我的脚依然颤抖，心也颤抖。“这儿正是一切颜料的集散地。”我说……

——尼采《查拉图斯特拉如是说》

我们在此已遇到最大的难题：近代自然科学机制会带来自由民主吗？如果近代自然科学所决定的工业发展逻辑创出资本主义和市场经济稳定的基础，这种逻辑也能产生出自由的政府和民主的政治参与吗？社会学家李普塞（Seymour Martin Lipset）在一九五九年发表的里程碑式的论文中指出，就像都市化、教育指标和经济发展有关一样，安定的民主主义和国家的经济发展水平也有高度的经验关系。那么工业化和政治自由主义有足以解释这种高度关系的必然连结吗？或者自由主义只是欧洲文明及其多样支脉人为创出的文化产物，且有与此毫无关系的一些因素发挥作用，偶尔产生出工业化成功这种值得注意的事例吗？

由事后观之，经济发展和民主主义的关系距离偶然甚远，但民主选择背后的动机基本上与经济没有关系，其动机有另一不同的来源，它虽由工业化助长，但不能说有必然的连结。

从南欧看来，明白可知，经济发展和教育水准及民主有密切关系。一九五八年，西班牙迈向经济的自由化，佛朗哥体制

的重商主义政策遂为结合西班牙经济和国际经济的自由政策所取代。结果，速度极快的经济成长期来临了。佛朗哥去世前十年，西班牙经济显示7.1%年成长率。这种动向立刻波及葡萄牙和希腊，两国分别完成6.2%、6.4%的年成长。

工业化也带来戏剧性的社会结构变动。一九五〇年西班牙住在十万人以上大都市的人只占全人口的18%，但这数字在一九七〇年已增加到34%。一九五〇年的农业从业人口比率，整个欧洲平均为24%，西班牙和葡萄牙、希腊则高达五成。可是，到一九七〇年，超过这个24%的只有希腊；西班牙则跌到21%。教育水准也随着都市化而提升，个人所得增加，也享受了欧洲共同体内部所产生的消费文化。

经济发展与自由民主

这种经济和社会变化的本身虽然不会带来政治多元主义的扩大，但是其他政治条件一旦成熟，就会产生让多元主义开花的社会环境，佛朗哥派的经济发展计划委员长、指导监督大部分西班牙技术革命的罗多(Laureano Lopez Rodo)说，个人所得达两千美元时，西班牙已准备好走向民主。他的预言完全实现。佛朗哥去世前夕，一九七四年，西班牙的个人GNP达二四四六美元。

经济发展和自由民主的同一关系也见于亚洲。东亚最先完成近代化的日本，也是最先赢得安定自由民主的国家(日本的民主化是在枪口下实现的，现在已证明，长期以来民主已存在，而且是被迫的)。教育水准与个人GNP在亚洲属第二位和第三位的台湾和南韩在政治体系方面也经验了最大的变动。例如台湾，执政的国民党中央委员会成员百分之四十五

都有大学学位，而且大都在美国取得。受高等教育的人，美国人占 60%，英国人占 22%；相对的，台湾人占 40%，韩国人占 37%。台湾的议会中，接受高等教育的年轻议员正强力推动更能反映民意的议会制度。亚洲地区中欧人移居的澳大利亚和新西兰当然已在二次大战以前完成经济近代化和民主化。

在南非，一九四八年随着马兰(D.F.Malan)的国民党获得胜利，种族差别待遇体制乃告成形。可是，该党所代表的阿非利加纳(荷裔白人)社会比起同时期的欧洲社会，以社会经济学观点来看，要落后很多。当时的阿非利加纳大都是因穷困和旱灾而被迫迁往都市的贫穷没受教育的农民。他们运用取得的国家权力，主要经由公共部门的大量雇用，提升自己的社经地位。一九四八年到一九八八年，阿非利加纳社会遂戏剧性地转变为都市的、受教育的和有强烈企业家精神的白领社会。

随着教育水准的提高，他们也加深和国际政治规范与政治潮流的接触，再也不能封闭在只有自己的壳中。南非社会自由化的动向早已从黑人工会再合法化、检查法规缓和的一九七〇年代末期开始。一九九〇年二月，德克拉克总统决定释放非洲人国民大会前主席曼德拉，这时候的政府只是在许多方面遵从国内白人有选举权者的意向而已；而这些有选举权者与欧美人的教育和职业水准几乎没有差别。

在苏联，虽比亚洲国家速度慢，相似的社会变动依然持续不断。在这个国家，也同样发生从农业社会向都市社会转换的理解，大众的专门教育水准提升，这种社会学的变化是以柏林和古巴引起的冷战为背景而进行，而这种状况已变成走向最后民主的催促剂。

环顾世界，社会经济学近代化的进展与新民主的出现依然保持相当强固的相关性。西欧和北美这些传统上经济最发展的地区同时也接受世界上最古老也最安定的自由民主。南欧踵继其后，在一九七〇年代达成安定的民主主义。南欧中最难产的是一九七〇年代中叶葡萄牙的转向民主，因为这个国家是从社会经济最落后的状态出发。要真正朝社会进步的方向发展，必须等待旧政权的崩溃。经济上追随欧洲之后前行的是亚洲，这地区的国家以和发展阶段巧妙调和的形式完成民主化，或者正朝向民主化的路途。

在东欧过去的共产主义国家中经济上最发展的国家——东德、匈牙利、捷克和波兰——已迅速向完全的民主移动；经济发展较慢的保加利亚、罗马尼亚、塞尔维亚、阿尔巴尼亚在一九九〇到九一年的选举中都选择共产党改革派。大体而言，苏联的经济发展水准与阿根廷、巴西、智利、墨西哥等拉丁美洲中较大的国家不相上下，也跟这些国家一样，尚未赢得十分安定的民主秩序。世界上发展最慢的地区是非洲，这里民主化的时日尚浅，充满了不安定。

唯一而明显的异端是中东，没有一个国家有安定的民主，却有一些国家个人所得在欧洲或亚洲的水平之上。但这可简单说明是石油致富。由于石油收入，沙特阿拉伯、伊拉克、伊朗、阿拉伯联合酋长国都可以买进妆点近代的物品，如汽车、音响、米格战斗轰炸机及其他，而且这些财富是国民劳动所产时，理应发生的社会变动却没有出现。

帕森思的功能论

为说明工业化发展会产生自由民主的理由，已提出了三

种命题。但每一项都派不上用场。第一是来自功能面的议论，即只有民主可以调停现代经济所产生错综复杂的利益冲突。最强烈提出这种见解的是帕森思(Talcott Parsons)，他认为民主是所有社会“进化的普遍性”：

> 视民主形态有其普遍性的基本命题……是因为社会越庞大复杂，不仅在行政能力，就是在支持普遍法律秩序的层面上，有效率的政治组织就越发重要。在与民主基本上不相容的组织中……特殊个人和集团“权力与权威的”执行，尤其在一致合作的政策决定时，也不能取得媒体的共识。

稍微改变帕森思的观点来说，民主是控制利益团体最好的工具，而这些利益团体是在工业化过程中形成，数目急速成长。先考虑一下工业化过程中出现的全新的社会团体。随着工业与工匠的专门化，劳工阶级内差距越来越大。新管理阶层的利害关系跟高层经理部门的利害关系或国家、地方政府官僚的利害关系未必一致。海外涌来的移民不论入境是否合法，都可以从先进国家开放的劳动市场获得利益。

以帕森思的论点而言，在这种状况下，民主会因它杰出的顺应力，发挥更大的功能。如果为参与政治体系拓展普遍开放的门径，新的社会团体和利益团体也可以表明自己的立场，参与一般的政治共识。当然在独裁主义之下，像统治一八六八年以后日本明治的寡头政治那样，能够适应社会变化，有时适应力比民主更快速。可是，历史也充满了完全相反的例子，例如普鲁士的土地贵族或阿根廷的特权地主之类，狭隘的统治菁英对经济发展结果在自己眼前发生的变化，都不愿触及。

依照帕森思的论点来说，民主比独裁更具功能性，因为许多对立在新出现的社会团体间成长，而这些团体必须在法律体系或最终在政治体系内部解决。只有市场的力量并不能决定公共基础结构投资的适当规模与对象，也不能解决劳动争议，或在航空运输限制的阶段或工作单位上健康与安全的基准方面加以支配。这些问题每一项都与“价值观”有所关联，也难免跟政治体系发生关系。

而且，如果政治体系以公正而获得经济主要成员的同意来裁决对立的利害关系，那必定是民主的。独裁之下也可能以经济效率的名义解决这种对立，可是要顺利推动现代经济，就得依靠相互依存的各社会阶层的协调合作。如果他们不相信裁决的正当性，也不信任政治体系，就不可能获得前瞻性与行动性的合作。而这种合作是整个政治体系顺利运转所不可或缺的。

齐奥塞斯库的四万瓦灯树

在与现代中心议题的关系中，先进国民主更具功能性的事例是环境问题。工业发展最著名的副产品是大规模的公害和环境破坏。这两项因为危害到跟企业没有直接关系的第三者，经济学家乃称之为外部性问题。环境破坏不是说资本主义为恶，就是说社会主义为恶，可说议论纷纭。但从过去经验观之，不论何种经济体系都对环境不利。不论私人企业或社会主义的公营企业与官府，都只注意事业的成长与生产额，尽量避免把钱花在外部性问题上。

可是，人民不仅希望经济成长，也希望有一个自己和子孙都能放心的环境。所以，经济成长和环保兼顾，不是以不正当

方式，而是以整体分配方式负担生态保护的费用，乃是国家的任务。

在这一点上，一些国家对环境问题无知得惊人：配合这一方面思考，最能有效保护环境的不是资本主义也不是社会主义，而是民主主义。一九六〇年代到七〇年代，对环境问题的关心日益提高，整体而言，民主国家比独裁国家更能迅速予以反应。因为没有政治体系允许地方共同体反对剧毒性化学制品工厂的建议；没有设立监视机关去调整企业活动的自由；没有一个国家领导者有先见之明，为环境保护鸠集相当的财源，因此切尔诺贝利核电站事故、咸海的枯竭、克拉柯(Krakow)的婴儿死亡率比波兰全国平均多四倍或西波希米亚七成以上的流产率之类悲惨事件，都难以避免。民主承认市民的政治参与与随之而来的检查调整功能。没检查调整功能，政府会偏袒对国家财富有莫大贡献的大企业，而漠视分散化市民团体的长期利益。

阐释经济发展所以必然产生民主的第二类命题是与独裁或一党支配随时间日益衰退的倾向关系密切；尤其这种倾向在面对推展先进科技社会时更易迅速衰退。革命政府在其早期也许因韦伯所说的卡理斯玛权威(charismatic authority)能够展开有效的统治。但建国之父一旦去世，其后继者是否能发挥相同权威，不得而知；甚至是否有最低限度的能力去运转国家，也难以保证。

以前的罗马尼亚统治者齐奥塞斯库(Nicolae Ceaucescu)向国民宣称定期的电力限制，却同时在自宅附近设了四万瓦的树形灯架；长期独裁就常这样产生扭曲己意的愚行。活在勒住自己颈项的权力斗争中的政权后继者，虽在拖住对方脚步

方面获得成功，却无法顺利展开对国家的有效统治。要跟不停的权力斗争和恣意的独裁诀别，就须选择领导者或检查调整政策的程序习惯化、制度化。如果领导者可能更替的程序已经确立，就不用破坏整个政治体系，只须更换产生恶政的祸首即可。

至于右翼威权体制的转向民主，此一论点也适用。民主是在军队、技术官僚、工业资本家等特权集团间的协定妥协之后产生。这些集团在通往权力的野心中搞得精疲力竭，况味到挫折感，甚至表演野心上的相互倾轧，最后只好接受权力分享的协定做为次好的政策。总之，不论在左翼共产体制下或右翼威权体制下，民主必从众人所需中产生，甚至可说是以菁英权力斗争的副产品衍生的。

为减肥而从军

说明经济发展与自由民主相关性的最后命题最具说服力。第三命题指出，工业化的成功会产生中产阶级社会，中产阶级社会会要求政治参与和平等权利。在工业化的早期，所得分配常产生差距，但其后的经济发展需要大量的熟练工人，最后即倾向于促进各类条件的广泛平等化。获得广泛平等的人，对那些不尊重平等的政治体系或者不许他们以平等立场参与政治的政治体系，就会发出反对的声音。

中产阶级社会的诞生是教育普及的结果。教育与自由民主的结合常常被提出，两者的关系非常重要。工业社会需要大量教育水准高的熟练工人、经理人员、技术人员和知识分子。最坏的独裁国家只要期望经济发展，就无法避开普及大众教育和开放高等专门教育的需求。没有大规模且专门化的

教育制度，这种社会不会成立。其实，在已开发的世界，社会地位几乎由学历来决定。目前美国存在的阶级，大体上就是教育差距。获得完整教育资格的人在发迹路上几乎没有障碍。有教育的不平等，不平等才会潜进社会体系。缺乏教育常被视为二等市民。

教育对政治态度的影响相当复杂，但有理由认为它至少创出了通往民主社会的条件。近代教育自我宣示的目标是从偏见与传统权威中“解放”人群。受教育者不盲从权威，甚至学习自我思考。这即使不能用在一般大众，至少可以更清晰，甚至以长期展望去观察自己的利害关系。教育也让人对自己和为自己需求更多。换言之，人们要求一种获得国家与市民尊敬所必要的自尊感觉。

在传统的农民社会中，地主（或极权主义的委员）可能雇佃农去杀别的农民，夺取他们的土地。佃农采取这种行动，不是为了自己的利益，而是习惯于服从权威。反之，已开发国家的都市专业人员也许可能以减肥或马拉松赛跑这一类愚蠢的理由去当兵，可是他们不能因为穿军服的人要他们这样做，就志愿参加私人军队和暗杀部队。

从上面的论述观之，现代工业经济的运转所不可或缺的科技菁英，最后都要求更大的政治自由化，因为科学的探索只有在公开交换意见的自由氛围中才有可能。如前所述，苏联和中国大量出现的技术菁英，都在更遵循经济合理要求之下支持市场与经济的自由化。这种论点更逐渐扩大到政治领域。总之，科学的进步不仅依靠科学研究的自由，也依恃社会政治体系已向自由讨论和参与全面开放门户。

关于高度经济发展和自由民主的结合，已提出三种命题。

两者间的"经验"关系的确难以否定。但是，这三种命题都不能说已足以建构经济发展和民主必要的因果关系。

帕森思所代表的第一命题已有效指出，在复杂的近代社会中，自由民主是最适合在一致的基础上解决纠纷对立的体系。普遍主义和形式性是自由民主中法支配治的特色，更是人们互相竞争，建立联合关系，最后互相接近的共同基础。但是这并不能证明自由民主本身最适合解决社会纠纷。当这些纠纷发生于基本价值观和游戏规则已先有共识的"利益团体"间，而其原因主要在于经济面，则民主也许能够发挥和平解决纠纷的能力。可是，也有别的非经济冲突，这种冲突和世袭的社会地位和国籍有关，民主在解决这种问题上没有多大用处。

左翼与旧社会阶级的抗争

美国的民主已成功地解决动态多民族国家中不同利益团体间的纠纷对；但这并不能保证能够同样解决其他社会所发生的冲突。美国的经验极富独特性，以托克维尔的表现来看，这跟美国人"生而平等"有关。美国人尽管背景、出生地和人种纷杂多样，一旦来到美国，就抛弃过去的认同，同化于没有明白区分之社会阶级，也没有长期种族分裂的新社会。美国的社会与种族结构有充分的流动性，足以遏止社会阶级的固定化，并防阻明晰的次民族主义或语言少数派的出现。所以，美国民主主义很少遇到其他较古老社会所发生较难处理的社会冲突。

但是，对于美国黑人这类最麻烦的种族问题，美国民主主义几乎束手无策。黑人奴隶制对美国人所谓"生而平等"的普遍表现是最大的例外；美国民主不管怎么发挥，到最后依然没

有解决奴隶制。废除奴隶制以来已经过漫长岁月，黑人也取得完全的法律平等，可是许多黑人依然被疏离于美国文化的主流之外。想到这问题对黑人和白人所具的文化性格，美国民主是否真有能力去完全同化黑人，或是否有能力从形式的机会平等进展到广泛的条件平等，就很难说了。

一个社会已经达到高水准的社会平等和基本价值共识，自由民主对这社会也许更能发挥功能。可是，在社会阶级、国籍、宗教方面两极化已经很明显的社会，民主主义所提出的处方对事情的开展并没有益处。最典型的两极化事例是，这种国家中的阶级冲突，而这种国家是从封建社会秩序继承了高度阶层化与不平等的阶级结构。例如革命时代法国的处境和菲律宾、秘鲁这类第三世界国家所承继的处境皆属之。这类社会大都由大土地所有者这些传统菁英所支配，他们对自己以外的社会阶级和有能力的企业家都无法忍受。这类国家即使形式上民主主义已经确立，也隐藏着财富、名誉、地位和权力的诸多不平等，而这些菁英则习惯于控制民主程序。

于是，这个社会得了熟悉的疾病：旧社会阶级的支配产生了左翼势力的抵抗，左翼势力在顽固方面决不下于旧社会阶级，并且相信民主体系已从根腐败，应该连同拥护它的社会团体一起打垮。因保护没有效率懒惰的地主阶级之利益而引发内乱的民主，从经济观点看，到底不能说是“功能的”。

要解决不同民族间的纠纷，民主没有太大益处。民族主权问题本来就不允许任何妥协。亚美尼阿人或阿塞拜疆人、立陶宛人或俄罗斯人，主权只属其中一方。经济问题的纠纷犹可解决，若是不同民族的对立，双方很难透过和平民主的妥协互相接近。例如苏联，要一面完成民主化一面维持中央集

权是不可能的；因为苏联各民族间没有分享共同市民权与认同感的共识。这个国家只有解体成较小的民族共和国，民主才能显现出来。另一方面，美国民主却很难适应族群的多样性。可是，这种多样性也有一定的架构。美国的种族集团没有一个拘泥于历史的共同体，所以不会生活在传统的土地上，或讲说自己的母语，而沉埋在过去国籍与主权的回忆中。

独裁制达成社会的近代化

从原理上来说，正在推动近代化的独裁国家比民主国家更容易创出社会条件，以带来资本主义式的经济成长，进而带来安定的民主主义。兹以菲律宾为例，当今菲律宾社会，在农村依然留下非常不平等的社会秩序，少数传统地主家庭支配着大部分农地。跟其他国家的上层土地所有阶级一样，菲律宾的地主也缺乏活力和效率。可是，他们利用自己的社会地位，控制独立以后的菲律宾政界。这些地主集团继续支配政治，结果助长了东南亚中为数极少的游击运动——菲律宾共产党及其军事组织新人民军的运动。

一九八六年，马科斯独裁政权崩溃、科拉松·阿基诺政权成立。但土地的分配和反政府问题都未见任何改善；因为阿基诺夫人的家庭在菲律宾也是最大的地主之一。就任总统以后，她虽有意实行严格的土地改革计划，但是那些应成为改革对象的人依然实质控制国会，极力反对改革。从这例子看来，由于民主被绑住手脚，以致无法带来平等的社会秩序，而这种秩序不管做为资本主义发展之基础或民主本身之长期安定都是不可或缺的。在这种状况下，就像美国占领日本期间，断然推行土地改革是独裁权力所赐一般，独裁制更容易达成社会

的近代化。

一九六八年到一九八〇年统治秘鲁的左翼军部也着手推行类似的改革。军政以前，秘鲁百分之五十的土地由七百个大农场(hacienda)所有者领有，大部分的秘鲁政治也由他们控制。因此，军部在拉丁美洲也继古巴之后，制定最概括性的土地改革法，排除盘据农村的寡头支配阶层，由实业家和技术官僚等较近代的新菁英来取代，进而透过教育改革促成中产阶级惊人的成长。在这种独裁军政底下，秘鲁弄出了规模庞大又没有效率的国有部门。可是，另一方面，也消除了一些最碍眼的社会不平等，因此一九八〇年文官政治恢复后，多少拓开了经济现代化的长期展望。

利用独裁的国家权力打破既有社会团体的支配，并不是列宁主义左翼所专有；有时，右翼政权也会运用这种权力拓展市场经济之路，完成最尖端的工业化，因为在流动平等的社会，资本主义最繁荣；在这种社会里，充满企业家精神的中产阶级会排除传统的土地所有阶级和其他经济上没有效率的社会团体。如果一个推行近代化的独裁政权强制促使中产阶级成长，同时避免将取自没有效率的传统土地所有阶级的资源和权力转移到同样无能的国营部门，这个独裁政权就可能与最近代化的"后工业化"经济组织并存。安德兰尼克·米格兰尼安(Andranik Migranian)及其他苏维埃知识分子要求由确立实权总统制、导入市场经济的"权威主义转移"，其理在此。

阶级、民族、种族和宗教的尖锐社会龟裂，可能随着资本主义的经济发展而缓和，民主共识所产生的预期也逐渐加强。可是，只要国家经济发展，并不保证这种龟裂不会持续。其实，这种对立未必不会以更憎恨的形式再现。经济发展并没

有降低魁北克法裔加拿大人的民族认同感。其实,因为他们害怕被迫同化于优势的盎格鲁文化,才企图保护自己独特性的欲望尖锐化。对美国那种"人生而平等"的社会而言,民主更具功能性,而社会越复杂多样,民主未必会更具功能性。其实,社会的多样性超过一定的限度时,民主反而不能灵活运转。

前述的第二命题,即不管左翼右翼,民主最后都以非民主菁英间权力斗争的副产品出现,但这种命题不足以说明为何会向自由民主进行"普遍性"的发展。因为根据这种说法,对任何一个环绕着国家支配权进行斗争的团体来说,民主并不是希望得到的"结果"。民主可视为交战各派间的休战协定,如果特殊团体与菁英获得胜利的势力均衡发生变化,就会暴露其弱点。换言之,如果民主在苏联的兴起只是因为戈尔巴乔夫和叶利钦想用煽动手法攻击既存共产党机关的野心,那不管哪一方面获胜,民主的改革立刻消逝。

再据此说,拉丁美洲的民主只是威权主义左翼和威权右翼间或右翼间或右翼内有力团体间妥协的产物。再且其中一派一旦取得权力,就会强力推出自己以前所喜欢的影像。在叙述一个特定国家的民主影像时,这也许是正确的方法。但是,民主体制对谁来说都不是第一选择,它也很难安定。所以第二命题不能成为解释民主普遍发展的根据。

来自 UCLA 的台湾留学生

最后的命题指出,工业发展创出教育水平很高的中产阶级社会,而这种社会会自动要求自由权利和民主参与,这命题只在某一点上是正确的。教育对民主即使不是绝对必要的条

件，也至少是适合民主的因素。大部分人民不识字，也不能利用为自己开放的选择信息，这样的社会，民主很难发挥功能。在民主规范中，如果教育必然导向信念，那就另外一回事了。不论在苏联或中国，不管在南韩、台湾或巴西，教育水准的提升的确和民主规范的推广关系密切。然而，这只是世界教育中心的流行思想偶尔变成民主理念。例如一个在UCLA取得工程学位的台湾学生如果抱着“现代国家最高形态的政治组织是自由民主”这一个信念而回国，一点也不值得惊讶。但是，如果这个学生所受的工程训练——对台湾是极珍贵的资产——和他对自由民主的信念，彼此间有“必要的关系”，那又是另外一回事。受教育，民主的价值观也自然习得，这种想法在信奉民主的人当中是很常见的。在民主理念尚未被广泛接纳的时期，在西欧受教育的青年大都怀着共产主义和法西斯是现代社会之未来潮流的信念而回国。目前美国和其他西方国家的高等教育已广泛地把二十世纪思想历史相对主义的视野根植于年轻人脑海中。由此培养了对不同的见解的宽容，预备好做一个自由民主的市民；历史相对主义的视野也告诉他，自由民主比其他统治形态优秀的信念，并没有任何根据。

最先进工业国受教育的中产阶级人士喜欢自由民主甚于各种威权主义政体，即使这是事实，却也不去探寻为什么如此的原因。而且，偏袒民主显然不是从工业化过程的逻辑导出。如果从这过程的逻辑观之，完全向相反的结果走去，也不足为奇。如果一个国家的目标是经济成长，那最合适的体制不是自由民主，不是列宁式社会主义，也不是社会民主主义，而是自由经济和威权主义组合的形态。这种体制也许可以称为“官僚威权国家”，或者称为“市场取向型威权主义”。

在经济方面，市场取向型威权主义的近代化显然比民主主义杰出。历史上最快速经济成长的国家以这种体制者为多。其中包含帝制德国、明治日本、威特和史特里宾（Witte and Stolypin）领导下的俄国，以及最近一九六四年军政成立后的巴西、皮诺契政权下的智利，当然还包括亚洲的新兴工业国。例如，一九六一年到一九六八年，印度、斯里兰卡、菲律宾、智利和哥斯达黎加等发展中民主国家的经济成长率，年平均仅2.1%，反之，保守的威权国家（西班牙、葡萄牙、伊朗、台湾、南韩、泰国、巴基斯坦）则有5.2%的平均成长率。市场取向型威权主义比民主主义在经济上显得杰出，其理由已相当明白，正如熊彼得在《资本主义、社会主义和民主主义》（*Capitalism, Socialism, and Democracy*）一书中所指称。民主国家的有选举权者以抽象论来说也许会支持自由市场原理；可是眼前的经济利益一旦遭遇危险，谁都会立刻放弃此一原理。换言之，民主国家的人民在经济方面会做合理的选择，或经济挫败者不会行使政治权力保护自己地位，这类臆测是不能成立的。

民主体制会反映社会内部多样的利益集团之要求，整体来说，更会把钱用在福利上。透过薪资水平化的租税政策压抑生产，保护失去竞争能力的夕阳工业，反而更带来大的财政赤字和更高比率的通货膨胀。以身边的例子来说，一九八〇年代的美国每年累积财政赤字，但支出依然比生产为多，为维持当前高水准的消费，只好约制未来的经济成长和下一代的选择。忧郁之声已广泛流传，认为长远看来，欠缺先见之明无论在经济上或政治上都是负面的，可是美国的民主体系不能正面去解决这个经济危机问题，因为它不能决定如何公平地

把削减预算和增税的痛苦分摊给每一个人。因此，美国的民主，近年来已不能在经济上显示高功能性。

台湾的关键性转型

反之，威权主义政权原则上不会为危害经济成长的所得再分配这个目标所苦恼，可以采取真正自由的经济政策。这种政权不需要为斜阳工业的工人负责，也不需要以政治影响为名给没有效率的经济部门补助金，反而更活用国家权力，以压抑消费，谋求长期的成长。一九六〇年代高度成长时期，南韩政府可以借禁止罢工，禁止扩大工人的消费，不准主张提高福利，来压制薪资要求。与此相对，一九八七年转向文官政府后，罢工频繁，长期压制的薪资要求也喷涌而出，民主选举产生的新政府被迫让步，结果南韩的劳动费用显著上升，竞争力大为降低。

另一方面，共产主义政权当然会毫不顾忌地从消费者榨出钱来，借以达成极高水准的储蓄率和投资率。可是，因为没有竞争，长期经济成长和近代化的能力便要受到损害。反之，市场取向型威权主义政权兼备了民主主义和共产主义最好的部分；亦即把相当严格的社会规律强推给人民，但又承认采用技术革新和最尖端科技的自由。

如果有人怀疑民主在经济层面的有效性，认为太拘泥于所得的再分配和目前的消费水准，会过度干涉市场，也就有人会指责对市场的干涉不够。市场取向型威权主义政权比起北美和西欧已发达民主国家，经济政策上许多方面都有强烈的国家统制色彩。可是，国家统制与其说拘泥于所得再分配和社会正义，不如说以高度经济成长为目标。国家出补助金，或

割舍某部门保护另一部门，这种"工业政策"长期观之是否有益于日本经济及其他亚洲新兴工业国经济，实在很难说。不过，国家有限而彻底地介入有竞争力的市场，显然跟高水准的经济成长可以并存。

一九七〇年代后半到一九八〇年代初期，台湾的经济计划负责人尽管纤维工业等部门出现许多纠纷和失业问题，依然把投资由纺织之类轻工业转向电子工业和半导体等较进步的工业。台湾所以能推行工业政策，主要是国家从政治压力中保护了负责经济计划的技术官僚，让他们能够下决断去推动市场政策，提高效率。换言之，台湾因为不是民主统治，工业政策才能顺利推行。美国的工业政策对重振竞争力几乎毫无贡献，因为美国比台湾及其他亚洲新兴工业国更民主。在美国，经济计划从立案阶段就会在保护效率恶劣的产业或促进特定利益团体失去的产业影响下，立即成为国会压力的牺牲品。

经济发展和自由民主之间有其关系，并无可疑，只要环顾世界就可知道。可是，两者正确的相互关系却相当复杂，并非可一目了然。前述所举三说，任何一说都不能充分解释这种关系。近代自然科学的逻辑与它培植出来的工业化过程在政治领域中并不能指示单纯的方向，这跟经济领域颇不相同。自由民主的确可以和工业化的成熟并立，也为许多先进工业国的人民所喜爱。可是，工业化和自由民主之间似乎没有"必然的"关系。社会进步的机制横亙于有一定方向的历史基底中，有时带来自由主义的未来，有时导生出官僚威权主义的未来。因此，要了解威权主义目前的危机和全世界的民主革命，我们就须从其他方向进行考察。

第十一章
大屠杀的历史

从世界公民(cosmopolitan)观点可能书写普遍史吗?康德的这个问题,我们大概可以回答说:可以。

近代自然科学带来的社会进步机制已经给过去几世纪的人类历史一个方向性和一贯性。我们即使不再把欧洲和北美的经验看成整体人类的经验,这种机制依然具有普遍性。巴西和巴布亚新几内亚的密林中正迅速灭亡的部落姑且不说,已经没有一个民族不碰触到此一机制的气息,也没有一个人不曾经由近代消费文化的普遍经济关系与别人连结。不是站在地方偏向主义,而是站在世界主义的观点,才能认识过去若干世纪中真正全球性文化的出现;而世界主义则以科技主导的经济成长和培育维护它所不可或缺的资本主义社会关系为核心。

从德川时代的日本和鄂图曼帝国到苏联、中华人民共和国、缅甸和伊朗,即使拒绝这种全球性的统合,充其量也只能维持一两代;这种社会不是败于更杰出的军事技术,而是被近代自然科学创出眩人的物质世界所魅惑。不是所有国家都能在最近的将来挤入消费社会阵营,可是不以此为目标的社会,世界上几乎未尝见其实例。

越把握近代自然科学,越难支持历史会反复的观点。但这不是说历史决不会反复。如果有人读过屠西底德(Thucydides),大概会发现雅典和斯巴达之战和美苏间的冷战对立有其类似性。拿古代列强的周期性盛衰跟现代相比较,

看出其类似点，并非错误。不过，只要我们知道记忆和运动在历史重覆中会被继承下去，长期历史类型的重现就可以和有方向性、辩证性的历史并立。

极权主义的温床

雅典的民主不是现代的民主；尽管与斯大林治下的苏联有其类似性，也不能原原本本把斯巴达的政治体制牵引到现代。要让历史像柏拉图和亚里斯多德思考那样循环不已，就需要地球大变动，变动得忘了过去所有的记忆。然而，即使核武器和地球温室化的时代也很难想像会有强大得足以破坏近代自然科学思想的大变动发生。只要不用木桩穿透吸血鬼的心脏，近代自然科学——及其社会、经济和政治的伴随物——大概在几个世代之间就会恢复。从根本上让这种历史之流倒转，意指跟近代自然科学及其所衍生的经济世界产生全面性的断绝。当前的社会选择这条路的可能性几乎没有，只要有军事竞争，各国纵使不情愿也会被迫与经济世界发生关系。

在二十世纪末，希特勒和斯大林与其说显示了人类社会组织另一种不同的选择，不如说已偏离历史大道，走进了死胡同。他们全力培育的纯粹极权主义带来不计其数的人命牺牲之后，还没持续到人的寿命那么长久——希特勒主义在一九四五年，斯大林主义在一九五六年——就燃烧光了。当然还有许多国家以各种方式复制极权主义：这段期间，也有许多小国实行丑恶的独裁，从南也门、莫桑鼻克、古巴、阿富汗等左翼政权到右翼的伊朗、伊拉克和叙利亚。

可是，希特勒和斯大林以后的拟似极权主义都有共通特色，都发生在相当落后为贫穷所苦的第三世界国家。共产主

义在已发达世界始终没有筑起它的基础，而且共产主义只波及刚进入工业化初期阶段的国家，这种事实诚如罗斯托(Walt Rostow)所言已暗示，“极权主义的诱惑”主要是“过渡期的疾病”。换言之，极权主义是一种病理现象，这种现象是从一个国家在社会经济发展阶段中的政治与社会要求而生。

赢得自由民主的价价

那么，法西斯为何发生于高度发展国家？怎能把德国国家社会主义看成一个“历史阶段”，而不把它看做近代化特有的产物呢？怨恨早该被文明进步所“克服”，如果生活在一九三〇年代那一代的人依然被怨恨的爆发推进了焦虑不安的深渊，那谁能保证我们今后不会诉诸从不知来源处涌出的新怨恨呢？

我们当然没有这种保证，也不能向未来的一代确实指出今后不会再有希特勒或波尔布特(Pol Pots)这样的人。目前，如果有人伪装黑格尔主义者，认为希特勒是替一九四五年以后的德国带来民主所不可缺少的人，一定会成为大家的笑柄。普遍史不需要为了凸显人类进化过程中有意义的更大类型，而把每一个独裁政权和每一次战争全都正当化。如果我们承认人类发展过程常会呈现一种难以解释的巨大断层，这过程的力量和长期的法则性就不会消失。这跟生物进化理论不会因恐龙突然绝灭而被否定的情形一样。

尽管纳粹的大屠杀(Holocaust)是让我们胆颤心惊不断被迫思考的事件，但意图引这事件为证来讨论人类史一贯的进步与合理性问题，显然并不充分。避免讨论大屠杀历史成因的风潮的确存在，但是这和反核人士拒绝为核武器的抑止力

和战略配置展开论战的情形，在许多方面都很类似。任何一方都在“合理化”，其基本心态是害怕会习惯于大屠杀此一罪恶。著述家把大屠杀看成近代最重要的事件，认为它是历史上无可畴比的罪恶，同时又说这事件是任何社会都可能发生的普遍罪恶之表现。

可是，这是矛盾的论述。假如大屠杀是史上毫无前例的特殊罪恶，产生它的原因也应是无可畴比的，因而它所以发生的原因不宜擅自移转到不同时代的不同国家。因此，无论如何都不能把这事件看做一个近代的必要侧面；另一方面，如果视之为普遍罪恶的表现，那就会变成激进民族主义者平时所引起的一个恐怖的极端事例而已，即使可以让历史这个火车头减速，也没有办法让它脱轨。

我认为大量屠杀是无与畴比的罪恶，也是一九二〇年代到一九三〇年代德意志集中展现的历史特殊社会环境的产物。大部分已发达社会都没有这种社会，也很难说它将来可以移植到别的社会（当然，这种可能性不能说完全没有）。在此处所说的社会环境中，的确与其他国家有许多相通的因素，如长期残酷战争中的挫败与经济不景气等。可是，在其他方面，则与当时德国特殊的知识文化传统有关。反物质主义与尊重奋斗和牺牲的传统使德国与自由主义的法国和英国区隔突显出来。这些不能说是“近代”的传统已由普法战争前后帝政德国过度保护引起的社会混乱与苦恼，确认了它的价值。纳粹虽以比较极端的形式，仍然可以理解成“过渡期疾病”的变种，换言之，不是把纳粹看成近代化本身所不可或缺的构成要素，而是把它理解做近代 化过程的副产品。

人类罪恶的排泄口

当然，这不是说我们的社会现在已超越近代化阶段，不可能发生纳粹这种现象。可是，法西斯主义在病理现象中是最极端的状况，我们不能以这种极端状况来判断近代的整体图像。即使说斯大林主义和纳粹主义是社会发展引发的疾病，依然不能忽视两者穷凶极恶的状况，也不能对它们所造成的牺牲缺乏同情。诚如尚·拉维尔(Jean - francois Revel)所说，一九八〇年代，有些国家赢得了自由民主，对过去一百年被极权主义夺走性命的大多数人来说，此一事实也许差可告慰。

另一方面，他们的生命已经被浪费，他们的苦难已经难以治愈，但是对于历史有没有合理类型这个问题，我们不应噤口不言。世上有广泛的期待，希望普遍史能够扮演一种世俗化神义论(secular theodicy)的角色，也就是依照历史终极目标，把现实存在的一切都正当化。可是，不管有什么普遍的历史观，都没法回应这种期待。本来，要扮演这种角色，就得抛弃太多历史的细节和经纬，最后也得漠视创造“前史”(pre - history)的人和时代。在我们所构筑的普遍史中，不可能给许多事件合理的解释，这些事件对实际经验的人都太现实了。普遍史只是知识的工具，不能代替上帝给每一历史牺牲者带来个人的补偿。

虽然有大量屠杀这类使历史发展不连续的事件——当然事件本身令人颤栗——，也不能消除这样明显的事实——近代是有一贯性而又强有力的整体。历史尽管有不连续性，也不会损害活在近代化过程中的人所经验到的惊人类似性。没有人会否认二十世纪的生活跟过去任何时代的生活有最基本的差异。先进民主国家的居民中，有些人一面过着舒适的生

活，一面脑子里嘲笑历史进步理念，但是没有人想在类似人类早期史的第三世界各国实际生活一下。我们承认近代已给人类罪恶找到新的排泄口，甚至怀疑人类“道德”进步的事实；不过依然相信历史过程有其一贯的取向性。

第十二章
回归黑格尔运动

前述的社会进步机制，本质上是历史经济的诠释，想必已完全明白。为了满足欲望，或者为了保护自己免受危险，人类才必须利用科学来征服自然，如果离开人类，“近代自然科学的逻辑”本身就没有什么力量。科学(不论是采机械生产的形式或是采理性的劳动组织)只指向基本自然法则所决定技术可能性的范围。正是人类的欲望才驱策人们拓展这种可能性，但这不是为了满足受制于“自然”需求的欲望，而是富有弹性的欲望，会不断拓宽自己的可能视域。

换言之，这种社会进步机制虽会带来完全非马克思主义的结论，依然是一种马克思主义的历史诠释。人从农村土地流入都市里庞大的工厂和科层组织中工作，出售劳力给出最高工资的人，以代替继承祖先传下的职业，并接受教育，遵从像时钟一般严格的纪律，这正是“人做为种性”进行生产与消费的欲望。但是，与马克思的说法相反，在最平等基础上给人们带来最大生产与最大消费的社会并不是共产主义社会，而是资本主义社会。马克思在《资本论》第三卷描述在共产主义之下出现的自由王国时指出：

事实上，自由王国只是在由必需和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要，

为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。

一天工作四小时的自由王国

马克思主义的自由王国，其实是一天工作四小时制。换言之，这是一个生产力很高的社会，只要早晨工作半天，就能满足自己和家人从仆的自然需求，而下午和傍晚就做一个猎人、诗人或评论家。前苏联或前德意志民主共和国这一类现实的共产主义社会，在某一意义上已实现了自由王国。那里很少有人一天认真工作四小时以上。可是，剩余的时间也很少用来写诗和评论，因为这样做可能立刻被送入监狱，因此都用来排队购物、喝酒，或者找机会到已受污染、挤满人潮的海岸度假。

可是，在社会主义社会，如果平均只要四小时的“必需的劳动时间”，就可以满足基本的物质需求，那么资本主义社会

也许只要一、两小时，而且，六、七小时的“剩余劳动”时间所产生的利润，不会只放入资本家的口袋，也会帮助工人购买车子、洗衣机、烤肉架和露营。姑且不论这是否能构成所谓的“自由王国”，但美国工人显然比苏联工人从“必然王国”(realm of necessity)解放。

当然，每个工人的生产力未必跟其幸福程度相关。诚如马克思所解释的，物质需求随着生产力而增加，所以要调查哪一类社会可以给工人更大的满足，就必须先探查哪一类社会更能保持工人的需求与生产力之间的平衡。讽刺的是，生活在共产主义社会下的人民在面对西方传来的消费文化时，扩大了他们这种欲望，却找不出可以满足这种欲望的方法。何内克(E. Honecker)常说，德意志民主共和国的生活水准比“凯撒时代还要高”。的确，它比人类史上大多数社会都要高，而且已满足人的“自然需求”好几倍。但是，这种说辞却毫无意义。东德人民不会拿自己去跟凯撒时代的人相比，而是与同时代的西德相比，这时他们才发现自己社会的匮乏。

现代化之路

如果人是为欲望和理性所驱的经济动物，那么尽管社会文化不同，历史进化的辩证过程也应该彼此相似。这正是“近代化理论”的结论，而它是借用马克思主义的方法论，基本上从经济观点来观察历史变迁的因素。十五年或二十年前，近代化理论曾遭到学术界严厉的批判，比起那时，它在一九九〇年时似乎更具说服力了。其实，大部分达到高度经济发展的国家，相似处比相异处要多。每个国家迈向历史终结所采取的道路并不相同，但是各国对近代化策略所关心的都是资本

主义的自由民主方式。近代化中国家，从西班牙、葡萄牙到前苏联、中国，再到台湾和南韩，都朝这个方向前进。

可是，跟所有从经济观点分析历史的理论一样，近代化理论也有不足之处。只要人是经济的动物，只要人是为经济成长和工业理性的要求所动，这个理论就有效。它无可否认的说服力是源自这个事实：人，尤其是做为团体的人，的确会受这种动机束缚度过大半生活。可是，人也有跟经济没有关系的动机。这种动机是让历史断裂的原因(以往战争、产生希特勒这类人物的宗教、意识刑态或民族主义激情突然喷涌，正启因于非经济的动机)。一部真正的人类普遍史不只可以解释宽广渐进的进化趋势，也可以解释不可预期的不连续面。从前面的叙述可知，只考虑经济面，并不能充分解释民主现象。从经济面来解释历史，确实会把我们带到探讨自由民主这块陆地的大门，但是不会再往前送。经济近代化过程可能造成大规模的社会变迁；由于社会变迁，部落式的农业社会转型为都市型受教育的中产阶级社会，这种社会又创出民主的物质条件。但是，这个过程并不能解释民主本身。我们越深入观察近代化过程，越发觉许多国家选择民主几乎不是基于经济理由的。

早期的两大民主革命——美国和法国的革命，正是工业革命在英国展开的时期，而这两国当时都尚未展开我们今日所了解的经济"近代化"。所以，这两个国家当时选择各类人权，不可能是来自工业化过程的影响(之后也是如此)。美国建国之父可能早就对他们在大英帝国国会中没有代表却要向英国国王缴税非常不满，但是，他们宣布独立，向英国宣战以建立新的民主秩序，这种决定绝不能解释为出自经济问题的

考虑。

当然，从世界历史来看，也有许多是选择没有自由的繁荣：如反对美国独立宣言的托利派(Tory)、十九世纪德国和日本威权主义体制下近代化的推动者、当代邓小平这一类想继续推行共产党统治又想推行国家经济自由化与近代化的人，还有曾经主张民主会妨害新加坡经济发展的李光耀等。可是，不管在哪个时代，都有一些人无视经济层面，只为获得民主权利，竟献出生命和生活而战。没有民主主义者就没有民主，也就是说，没有特殊的民主人，就不会有民主，因为民主人期望民主，建构民主，也借此筑起自己的生活方式。

进一步说，普遍史奠基在近代自然科学的进步发展，而所欲阐明的只是过去四百年前后的人类史，而这人类史又始自十六、七世纪科学方法的发现。科学方法与人类欲望的解放，带来了征服自然以服务人类，然而，两者都不是只从笛卡儿或培根的笔端诞生的。要让普遍史变得更完整，即使大力依靠近代自然科学，也必须了解近代的科学起源，并认识经济人背后的欲望根源。

这样想来就可以猜测得知，我们还不十分了解目前流行于世界的自由主义革命及形成革命基石的普遍史这个基本原理。现代的经济世界拥有巨大牢固的结构，这结构已紧紧抓住我们大部分的生活，可是这结构形成的过程并不与历史一致，也没有详细告诉我们，我们是否已经到达了历史的终结点。要思考历史的终结，不能依靠马克思及其唯物史观衍生的传统社会科学，但是可以依据马克思的“观念论”先驱者——黑格尔，他是第一个回答康德所提出的能否写普遍史的哲学家。

回到黑格尔

黑格尔比马克思和当代社会科学家都要能深刻了解历史过程的机制。对黑格尔而言，人类史的原动力不是近代自然科学，也不是促使近代自然科学发展的无限膨胀的欲望体系，而是跟经济毫不相干的驱力，也就是要求“承认的斗争”（译按：the struggle for recognition，希望获得他人承认的努力）。黑格尔的普遍史可以弥补我们刚刚谈到的社会进步机制，让我们更广泛了解人“做为人的人”，因而我们可以了解历史的不连续面、战争及经济发展中突然出现的非理性，这些一直都在形塑实际的人类史。

回归黑格尔之所以重要的另一个原因是，黑格尔给我们一种参考架构，让我们了解人类历史发展可以永久持续，还是我们已经抵达了历史的终结点。作为此一分析的起点，我们也许会接受黑格尔式马克思主义的命题：过去的历史一直是辩证地或透过矛盾过程而发展的；这辩证法奠基于观念论或唯物论，姑且不论。依辩证法命题，世界某一地区会产生某一特定社会政治组织，可是它包含内部矛盾，不久这组织因内在矛盾而崩溃，遂由不同类更好的组织取代。

这种历史终结问题，我们可以换个方式说：当代自由民主的社会秩序真有任何“矛盾”，而此矛盾会让我们期待历史过程持续前行，而产生出更高阶的新秩序吗？如果我们看出社会不满的根源，而激进得足以造成整个自由民主社会（用六〇年代的说法，就是“体系”）的崩溃，那我们就得承认“矛盾”的确是存在的。只指出当代自由民主社会里的财政赤字、通货膨胀、犯罪、毒品等“问题”，不管这些问题有多重大，都是不够

的。"问题"如果没有深刻到无法在社会体系内部解决，会挖倒体系本身的正当性，而趋于瓦解，就不会变成"矛盾"。

例如，对马克思而言，资本主义社会中普罗阶级的贫穷化不单是"问题"，而是"矛盾"，因为贫穷化会带来革命的情境，这会破坏整个资本主义的社会结构，建立不同的社会。反过来说，我们也可以辩称，如果现在的政治社会组织形态已完全合乎人类最本质性的存在，历史即已走向终结。

"矛盾"测试法

然而，我们如何才知道我们现在的秩序是不是还有一些矛盾？对这个问题本质上可有两种进路。第一是循着实际的历史发展轨迹，调查是不是有明确的历史类型，它显示出某个社会形态和优越性。就像近代经济学家并不界定商品的"功用"或"价值"本身，只接受以价格来表达的市场评估一样，我们也必须接受世界史的"市场"判断。我们可以把人类史看成不同体制或社会组织形态之间的对话或竞争。在这对话中，社会相互"驳斥"，也就是透过军事的征服、经济体系的优越性和内政的更稳定，来胜过对方或比对方存在更久。

如果人类社会经过几个世界发展或收敛的唯一社会政治形态，是自由民主，如果还找不到可以取代自由民主的组织形态，或者，如果生活于自由民主社会的人对自己的生活并未表现出根本的不满，这种对话就已到达最后、最决定性的归结。历史主义哲学也许会承认自由民主是最高且最后的存在。世界史是正义的最后审判。但这不是说，采这条进路的人一定只奉"力量即正义"为金科玉律，全心崇拜权力与成功。没有必要承认在世界史舞台上绕场一圈的独裁者和拟似帝国创建

者，重要的是承认经由世界史的"整个"过程留下来的体制或体系。而且这蕴含有满足人类欲望、解决人类史诞生以来问题的能力，以及观察和适应人类环境变化的能力。

可是，这种历史主义进路不管多得心应手，都会碰到下列问题：在表面取得胜利的社会体系(这里是指自由民主体系)，我们怎知道它看起来没有"矛盾"的状态，不是一种幻影？时代即使往前走，我们又怎知道绝不会出现人类需要更高历史发展阶段的新矛盾？如果没有把人性当作包含本质性格和非本质性格的整体图像，从基本上加以了解，就无法知道表面的社会和平是不是已经完全满足人类的欲望，至少这种和平不是有效的治安政策之所赐，也不是革命暴风雨前的一时平静。我们必须牢牢记住，许多人把法国大革命前夕的欧洲视为一个成功而满足的社会，就像一九七〇年代的伊朗和一九八〇年代的东欧国家一样。

也可举近来的女性主义运动为例。女性主义强调，以前大部分的历史是"父系制"社会间的纷争史，更和气、充满慈爱而又喜好和平的"母系制"才是取而代之的有力选择。母系制社会的实例并不存在，所以无法从经验事例来证明这个主张。女性主义者认为人类女性人格可以获得解放，她们这种了解如果没有错的话，"将来"母系制社会也很可能存在。一旦实现，很显然，我们还没有到达历史的终结。

认知我们是否抵达历史终结的另一种进路，可能是奠基于自然概念的"超历史"(trans－historical)方法，也就是从超历史观点掌握人，以判断现存自由民主的妥当性。在此我们不能单纯地取出英国或美国这一类现实社会中人们不满意的"经验主义"实例。我们必须了解真正的人性，也就是隐而不

显却永远依附在“人所以为人”的属性上，并从这个角度来衡量现存民主主义的妥当性。如果采取这种进路，我们就可以逃离现在这个时间的拘束，并从我们尝试判断的社会所设定的标准和期望中解放出来。

历史中的人性

人性不是“仅仅一次”就创造出来，而是在“历史时间的过程”中创造自己的。虽有这种事实，但仍然需要以人自我创造的场域，或者以人类历史发展的目的地，来论述人性问题。诚如康德所言，除非经过社会过程长久累积下来的结果，否则人的理性是不可能会充分发展，但我们也不能因此而说理性在人性中并不是“自然的”属性。

最后，要是没有永恒的超历史标准，要是没有论及人性，就不可能谈论“历史”，更别说“普遍史”。因为“历史”不是既成事实，也不是过去所发生每一事情的目录，而是分辨重要事件与非重要事件的意识性抽象化工作。抽象化工作的标准是变动不居的。例如，在过去几个世代间，外交史和军事史已衰颓，而女性史、少数民族史和“日常生活”史，这些社会史的研究则日益蓬勃。历史关怀的对象已从富豪和权力者转移到社会底层，但并没有因此放弃历史选择的基准，只是这基准配合更新、更平等的意识而发生变化。

研究的对象，不管是外交史或社会史，都不能避免重要事件与非重要事件的选择工作，为了这项工作，不能不依靠存在于历史“外侧”的基准。需要更高度抽象化的普遍史，就更不用说了。论述普遍史的时候，必须先把人民和时代视为前历史或非历史的东西加以割弃，因为它们都不能成为他或她的

故事的中心"构想"。

认真面对"历史的终结"问题，从历史的讨论转到人性的讨论，似乎就无可避免了。只处理当代世界所递出的"经验"实例，那就无法讨论自由民主的长期展望(自由民主对于不同体制的人有其吸引力，对长期生活在这种体制的人也有持续的影响力)。反之，我们必须正面提出超历史基准，去评估每个社会体系的好坏。

柯杰夫认为，普遍而均质的国家可以"完全满足"它的市民，所以我们已经到达历史的终结。换言之，现代的自由民主世界没有一丝一毫的矛盾。在思考此一主张的正确与否之时，我们不能被误解柯杰夫论点所产生的异议所误导，例如，有人说有些社会团体或个人可能因贫穷和种族歧视，而不能平等地享受社会好处，才明确表明其不满之意。更重要的问题是，我们社会的"好处"是真的好，而且可以满足"人所以为人"吗？自由民主社会原则上真的比其他社会体制有更高的满足形态吗？要回答这个问题，并了解我们的时代是不是"人类的旧时代"，那我们就必须回头去看历史发展开始之前就已存在的自然人，也就是"第一个人"(the first man)。

第三部

要求承认的斗争过程

第十三章
道德自由的岛屿

只有以生命为赌注，才能获得自由。只有以生命为赌注，才能证明自我意识的本质不是单纯存在，也不是最先显现的直接形态。不赌自己生命的个人，显然不会被承认为一个人。他始终不能做为独立的自我意识。

——黑格尔《精神现象学》

所有与人类发生与进化有关的欲望，也就是产生自我意识和人之实在性的欲望，最后都是"认知"欲望的功能。而且，冒生命危险去"彰显"做为人的实在性，其实就是为这类欲望而以生命为赌注。因此，谈到自我意识的"起源"，一定要谈到为"承认"而死的战斗。

——柯杰夫《黑格尔导读》

从西班牙和阿根廷到匈牙利和波兰，全世界的人都舍弃独裁，建立自由民主的时候，会有什么危机呢？就某一意义来说，答案完全是奠立在过去政治秩序的错误与不公正的负面遗产上。人们必须逃离压迫的军方与政党领导者，过着不必担心会被迅速逮捕的生活。资本主义和民主主义在许多人的心中紧密结合，因此住在东欧和苏联的人都认为自己正迈向资本主义的繁荣，或怀着这种希望。

诚如前文所述，像专制统治下的西班牙、南韩或台湾，都

可能得到没有自由的繁荣。这些国家的繁荣其实并不充分。人类的基本冲动不仅驱动着二十世纪后半的自由主义革命，也驱策了十八世纪美国和法国大革命以来的自由主义革命，但尝试把它当成经济问题来描述，也未免太过勉强了。近代自然科学所产生的社会进步机制是不完全的，结果便留下了对历史过程没法满足的解释。自由政府展现它的绝对魅力。美国总统和法国总统颂扬自由和民主时，这些都被视为本质上的善，才加以颂扬，这种颂扬似已唤起了全世界人的共感。

为了解这种共鸣。据柯杰夫解释，黑格尔给我们一个了解历史过程的不同“机制”，即建基于“承认斗争”(struggle for recognition)的机制。我们毋须抛弃历史的经济解释，但另一方面，“承认”让我们重新发现完全非唯物论的历史辩证法，而这种辩证法在了解人类动机上比马克思主义见解，甚或比来自马克思的社会学传统更丰富。

柯杰夫对黑格尔的解释，真是黑格尔的原意，还是加上了“柯杰夫式”的意味，这当然是合理的怀疑。柯杰夫从黑格尔学说中取出认知斗争和历史终结这些因素并且把这些因素放在黑格尔学说的中心点上而黑格尔自己很可能不是这么做的。所以为“当前议题”的目的，显明黑格尔本相，确实是重要的作业。我们的兴趣不在黑格尔“本身”，而是在柯杰夫所诠释的黑格尔，或是一个名叫黑格尔·柯杰夫的新综合哲学家。今后论述黑格尔，也许会引黑格尔·柯杰夫为证。这儿所谈的思想内容比最先谈论此事的哲学家更有意思。

霍布斯、洛克与黑格尔

要弄清楚自由主义的真义之前，也许必须先追溯到形成

自由主义源泉的哲学家——霍布斯和洛克的思想，因为这个最古老最持久的自由社会——那些盎格鲁·萨克逊传统的国家，如英国、美国、加拿大等——一般都可在洛克哲学的脉络中了解。所以，我们必须回归到霍布斯和洛克；但是，有两个理由，黑格尔特别引起我们的兴趣。

第一，黑格尔对自由主义的了解，层次比霍布斯和洛克更高。实际上，当时的人对于像洛克这种自由主义产出的社会和此一社会的典型产物布尔乔亚一直怀着不安。这种不安启端于一个道德问题：布尔乔亚只关心自己的物质幸福，没有公共精神和美德，也毫不献身于周围更大的社会。总之，布尔乔亚是自私的；而且每一个人的自私，左自马克思主义者，右从贵族主义的共和主义者，都列为自由主义批判的重心。

与霍布斯和洛克不同，黑格尔让我们对自由社会有一种自我了解，而这种自由社会乃奠基于人类性格中的非自私部分；同时不断把这非自私部分植基于近代政治计划的核心。他的这种尝试最后是否成功，我想在本书最后部分再去讨论。

回到黑格尔的第二个理由是，将历史当作“承认斗争”去了解，其实不失为了解现代世界的一种易懂而又有益的方法。我们生活在自由民主国家，已习惯于将目前发生的种种事件一股脑儿全归诸经济动机，而且从头到脚都已布尔乔亚化，所以常因发现政治世界大部分与经济毫不相干，而颇感惊讶。其实，我们在讨论人性的傲慢与导致战争与政争时，甚至没有共同的辞汇。“承认斗争”是跟政治哲学一般古老的概念，也和跟政治世界本身相重叠的现象有关。它即使是今日我们听不习惯的语辞，也是因为过去四百年来我们思考“经济化”的结果。总之，“承认斗争”在我们四周处处可见，苏联和东欧不

用说,南非、亚洲、拉丁美洲,甚至美国,都变成获得自由主义权利的现代运动基础。

要明白“承认斗争”的意义,就必须先了解黑格尔对人或人性的概念。在黑格尔以前的早期自由主义理论家,他们关于人性的讨论表现在“第一个人”的概念上,也就是“自然状态”中的人。霍布斯、洛克和卢梭绝不会认为这种自然状态是原始人的经验或历史解释。其实,这类哲学家意图展开一种思考的实验:剥除人类性格的因袭面,如有些人是意大利人、贵族、或佛教徒这一类事实,以显明人所以为人的共同性格。

另一方面,黑格尔否定有自然状态的学说,他也拒绝人性永恒不变的概念。对他来说,人是自由而未决定的,所以能在历史过程中创出自己的本性。这种历史自我创造的过程也跟自然状态的学说一样,有一个探求一切意图与目的的起点。在《精神现象学》中,黑格尔叙述活在历史开始时的原初“第一个人”,其哲学功能与霍布斯、洛克和卢梭的“自然状态中的人”没有分别。总之,“第一个人”是人类的原型,具有市民社会与历史过程开始前即已存在的基本人类属性。

在他人之中自己与自己结合

黑格尔的“第一个人”在基本的自然欲望方面,与动物没有什么不同,都是食睡住的欲望,尤其是保存自己生命的欲望。就这方面来说,他是自然界或物质界的一部分。可是,黑格尔的“第一个人”与动物最大的不同,在于他不仅需要肉片,暖身的皮夹克或维生的住居,也需要完全非物质性的东西。他更需要被别人需要,亦即被别人需要或被别人承认。

据黑格尔说,只一个人不能成为自我意识:除非获得他人

承认，否则就不能成为在他人意识中的自我意识。换言之，人自始就是“社会的”存在。而且，自己的自我价值感或认同感都与他人的评价有密切关系。大卫·李斯曼（David Riesman）说，人基本上是“他人取向型”。当然，动物也会显示社会性的行为，但这出自行为是本能的，奠基于自然需求的交互满足上。海豚和猴子需要一条鱼或一根香蕉，但不需要别的海豚或猴子所需要者。诚如柯杰夫所解释的，只有人才可能会追求“从生物学观点来看是完全无用的东西，如奖牌、敌旗等”。人追求这一些，并不在它本身的价值，而是因为别人也同样追求。

可是，黑格尔的“第一个人”在第二或更多方面与动物不同。他不仅希望他人承认，也希望被承认为“一个人”。构成做为人之认同的特色，也就是人最基本又最独特的特色，乃在于人能够让自己的生命暴露在危险境况中。因此，“第一个人”每次跟别的人相会就引起激烈的战斗，以自己的生命为赌注，希望对方承认自己。基本上，人是他人取向型，是社会的动物，但他的社会性驱使他走向纯粹声名的激烈战斗，而非走进和平的市民社会中。这种“血腥之战”可能有三种结果。首先，战斗双方都死亡，做为人的生命和做为自然的生命都告结束。其次，战斗的任一方死亡时，留下的人会觉得不满足，因为要别人承认自己胜利，对方却已无意识了。最后，战斗产生主仆关系作结。在此，战败的一方与其面对暴力死亡的危机，不如决意过奴仆的生活。于是，做主人的冒生命的危险，借此获得他人的承认，而感到满足。黑格尔自然状态中的“第一个人”，彼此第一次相会，也跟霍布斯的自然状态、洛克的战争状态一样，完全是暴力的。但他没有走进社会契约或其他和平

形式的市民社会，却走进支配与服从这种高度不平等的关系中。

跟马克思一样，黑格尔也认为原始社会会分化成社会阶级。但又不像马克思，黑格尔相信，最重要的阶级差异，不是建立在地主或佃农这种经济功能上，而是奠立在一个人对暴力死亡的态度上。在愿意冒生命危险的主人和不愿意冒险的奴仆之间，社会分化了。黑格尔对早期阶级社会成立的了解，从历史观点来看，也许比马克思正确。许多传统的贵族社会当初都是起源于游牧民族的"战士精神"(warrior ethos)，他们以更高一层的冷酷、残忍和勇气做武器，征服较定居的民族。征服时代结束后，下一代的主人就定居在自己取得的土地上，而以地主身分从统治下无数的佃农"奴隶"身上征收租税与贡物，确立了经济关系。可是经过长年和平安稳的时日，这些贵族转变成依赖性很强、懦弱的宫廷人物，但来自愿意冒死亡危险的天生优越感，这种战士精神依然留下，成为全世界贵族社会文化的核心。

自由的定义

黑格尔对早期阶段的人的解释，现代人听来一定觉得奇妙。尤其是他所谓愿冒生命危险、从事追求纯粹声名之战乃人的最基本特色，这种主张令人更觉奇妙；因为愿意冒生命危险的作风只是一种原始社会的习惯，已随着决斗或杀人报仇这类事情逐渐淡化。我们的世界的确仍然有许多人，冒生命危险群趋奔赴血腥的战斗，以追求声名、旗帜。可是，他们大都加入暴力组织，卖毒品以谋生活之资，要不然就住在阿富汗这样的国家。为什么为追求象征价值、声名或认知而乐于杀

人或被杀的人，比那些接受挑战也愿意让步，并将自己的要求提请和平仲裁或审判的人，更有人情味呢？在追求声名之战中，不惜冒生命之危险的重要性，只有把黑格尔对人类自由意义的观点挖得深，才能了解。在我们所熟悉的盎格鲁－撒克逊的自由传统中，自由常被解释做没有压抑的状态；所以霍布斯说，"自由是指妨碍自己行动的敌对物的消失，这不仅适用于理性的生物，也适用于没有理性和生命的创造物。"依这定义，不论从山丘滚落的岩石或毫不顾忌在森林中徘徊的饿熊，都可以说是"自由"。其实，我们知道，岩石的滚落是由重力和山丘斜度决定，熊的行动也是经由各种自然欲望与本能的相互作用来决定。在森林中寻找食物的饿熊只有表面意义上的"自由"。对熊来说，除随饥饿和本能之所趋而行动以外，别无选择；熊当然不会为更高尚的理由进行绝食斗争。岩石的滚动和熊的行动都由自己的物质条件和周围的自然环境来决定；在这意义上，岩石和熊跟程序化的机器没有什么不同，机器即依一定的物理规则而动。

依霍布斯的定义，人的任何行动只要不受自然束缚，就可视为"自由"。可是，人只要有肉体和动物的特质，不论男女，都可以视为只是欲望、本能、需求和激情的有限聚合，这些复杂却如机器般的相互作用将决定人的行动。因而饥饿寒冷的人拼命去满足食物和住居等自然需求时，已不会比熊，甚至比岩石更自由，因为他只是更复杂的机器，依循一系列更复杂的规则。他寻求食物和住居时，不受任何自然束缚，此一事实纵使会创出表面的自由，也不能产生真正的自由。

霍布斯伟大的政治学著作《利维坦》，就从描写那做为高度复杂化机器的人开始。他把人性分化为如喜悦、痛苦、恐

惧、希望、愤怒、野心这一系列的基本情感，然后在其不同组合中，他相信可以充分决定并说明人的一切行动。总之，他并不认为人在最后具有道德选择能力这个意义上是自由的。人的行动多少有点理性，但此一理性只对自然给予的自我保存这个目的有所助益。而且，这个自然完全可以用牛顿的物质运动律来解释。

反之，黑格尔对人的了解，出发点完全不同。人不是由其自然或动物的本质来决定的，而是由人性中征服并否定这种动物本质的能力决定的。人不是在霍布斯所谓不受自然拘束的形式意义上是自由的，而是在原非自然所决定的形而上学意义上是自由的。这里所说的自然包含人的本性、周围的自然环境以及自然法则。

简言之，人有真正的"道德"选择能力，也就是说不是以功利性的大小为基准，也不是根据何种情感或本能获得胜利的结果，而是因为他能自创规则并固守不渝的天赋自由，才具备从两类行为中选择其中一类的能力。人类固有的"尊严"并不存在于卓杰的计算能力，使人变成比动物更聪明，而是存在于能够进行自由的道德选择能力。

精神战斗的人类王国

不过，我们如何知道在这深远的意义下人是自由的？人类进行选择的许多实例，都已显明只满足动物欲望或情感的利己性算计。例如一个人不从邻居的果园偷苹果，并不是由于道德感，可能是因为畏惧严厉的惩罚甚过当下的饥饿；或者，邻居不久应该会出去旅行，这样马上就知道苹果是自己偷摘的。即使能够这样算计，这个人也跟抢苹果的动物没有两

样，也都是受自然本能（这时是饥饿）所支配。

黑格尔也没有否认，人有动物的一面，或者有受制约的本性。人必须吃睡。可是，人也明显具备一种完全违背自然本能的方式去行动的能力。这并不是为满足更高层次或更强的本能而违反现在的本能，而是在某一意义下追求背叛。在追求纯粹声名之战中冒生命的危险，在黑格尔的历史解释中扮演很重要的角色，理由即在于此。在冒生命危险上，人已证明自己能够违反自我保存这个最强大又最基本的本能行动。诚如柯杰夫所说，人的人性欲望必须超越他追求自我保存的动物性欲望；而且历史开始时的原始战争往往只为了声名，为了象征意义的奖牌或旗帜这一类琐碎的事物而展开，此一事实的重要性即由此而生。

我们战斗，是为了要别人承认我乐于冒生命的危险，所以我才是自由而真实的人。如果为守护家人，为夺取敌方的土地和财产这个目的（以霍布斯和洛克式教育下我们现代的布尔乔亚来说，是“合理的”目的），而去展开血腥的战斗，则战斗本身只是为满足一些其他动物需求的手段。其实，许多低等动物也会为保护自己的子女或确保食物的地盘而冒生命危险去战斗。然而，这是本能所驱的行动，为让物种确实延续的进化目的所展开的行动。只有人，才会只为了显示不怕死，为了显示自己超乎一个复杂机器或“情感的奴隶”，换言之，为了显示自己自由及人类固有的尊严，而挺身进行血腥的战斗。

即使这种冒生命危险为声名而战的“反本能”行为，也只是由另一种更深一层的本能所决定，也许黑格尔没有注意到这点。其实，现代生物学早已暗示，动物也跟人一样，会为声名威望而战。如果认真接受近代自然科学的教诲，人类王国

将完全依附于自然王国，都由自然法则决定。人的行动最终都可由行为心理学、人类学来说明，再由生物学和化学，最后由自然力之作用来解释。

康德的道德岛屿

黑格尔及其前辈康德已经注意到，近代自然科学的唯物论基础对人类自由选择的可能性所形成的威胁。康德巨著《纯粹理性批判》的终极目标，就是在自然机械论因果关系这个大海当中浮现的一座"岛屿"四周筑上围墙。在严格的哲学意义中，这已成为人的道德选择（这正是真正的自由）和近代物理学可以并存的场所。黑格尔也接受这个"岛屿"的存在，而且是一座比康德所设定更大、更具包容性的岛屿。无论康德或黑格尔，都相信人在某些方向完全不受物理法则制约。当然，这不是说人可以比光速动得快，或可以消失重力的作用，是指精神现象不能单纯地化约成物质的运动力学。

对德国观念论创出此一"岛屿"的妥当性进行分析，已超出我们现阶段的能力与意图。人类自由选择的可能性，这个形而上学问题诚如卢梭所言，是"哲学的深渊"。这个难题先暂时搁在一旁，不过我们仍然要注意，黑格尔虽然强调冒死亡危险的重要性，但仍以"心理学"现象指出它非常真实又非常重要。

不论真正的自由意志是否存在，实际上所有的人都像它"似乎存在"那样行动，并依据时间去追求精神上的目标。人不仅追求物质的慰藉，也要求尊敬与承认，也就是说，人相信自己有一定的价值与尊严，所以应该值得他人尊敬与承认。心理学或政治学漠视希望他人认同的人性欲望，不重视敢违

反最强大的自然本能的自发性，因而不能了解人类行为非常重要的部分。

对黑格尔来说，自由不单是心理学现象，也是极其人性的本质。在这意义上，自由与自然完全对立。自由并不是在自然中或遵照自然，毫不受约束地生活。我们倒不如说自然结束了，自由才开始。人的自由是在超越自己的自然性与动物性存在，"亲自"创出新的自我时，才出现。象征这种自我创造过程的起点，正是寻求纯粹声名威望的死斗。这种为认知而战是真正人类本质的开端，但绝不是最后。黑格尔"第一个人"之间不断展开的血腥之战，只是黑格尔式辩证法的起点；由此到现代自由民主，还有相当长的一段路途。人类史的问题在某一意义上可以视为寻求一种方法，去满足主人和奴仆双方希冀在相互平等的基础上得到承认的欲望。历史就随着完成此一目的的社会秩序之胜利而结束。

在论述黑格尔辩证法的后一阶段之前，比较他有关自然状态中"第一个人"的理论和理代自由主义传统的创始人霍布斯和洛克的理论，也是有益无害吧。因为黑格尔思想的起点和终点跟这些英国思想家非常相似，但对人的概念基本上并不相同，也提供我们非常不同的方法去观察当代的自由民主。

第十四章
自然状态下的“第一个人”

每个人都会认为朋辈也应该像自己评估自己一样评估自己。不管什么事情，一旦感觉到有被轻视或低估的征候，就会去危害轻视自己的人，并让其他的人警惕，想借此让他们对自己评价更高。

——霍布斯《利维坦》

当代的自由民主不是从传统的朦胧雾霭中显露出来的。就跟共产主义社会一样，这是奠立在从一个特定的理论去了解人及适合统治人间社会的政治制度，而由人类在一个特定时间有意创造出来的。我们无法将自由民主的理论起源追溯到像马克思那样单一的学者，不过，确实循着一定的理性原理，也还是可以很容易追溯到产生这知识原理的先驱。例如，体制在美国独立宣言和宪法中的美国民主诸原理，都是以杰佛逊、麦迪逊、汉弥尔顿及其他美国建国之父的著作为基础，他们的思想大多从霍布斯和洛克等英国自由主义的传统引出。如果我们想掌握世界最古老的自由民主内容，就必须回顾一下霍布斯和洛克的政治著作；因为这两人所论述“第一个人”的本质是黑格尔假设的先驱者，但他们和盎格鲁－撒克逊的自由主义传统对认知的欲望，都显示与黑格尔决定性差异的态度。

所有人对所有人的战争

今日，霍布斯主要以两件事闻名。一是将自然状态界定为“孤独、贫穷、污脏、残忍与短暂”；另一是陈述绝对君权论。此学说常用来跟洛克反暴政、主张革命权更“自由”的见解做对照，因而不受欢迎。不过，霍布斯尽管不是现代意义的民主主义者，也依然是自由主义者；他的哲学是近代自由的源泉，因为政府的正当性不是源于神授君权或统治者自然的优越性，而是来自被统治者的权利，最先确立此一原理的就是霍布斯。在这方面，霍布斯跟洛克或美国独立宣言起草者的差异比起霍布斯与同时代思想家费尔摩（Filmer）和胡克（Hooker）的差异简直是微不足道。

霍布斯从界定的自然状态中的人导出正义和公正的原理。他的自然状态是“从激情的推论出来的结果”，它尽管不是以人类史的一个普遍阶段存在，但在市民社会崩溃时，依然潜身于各处。例如在一九七〇年代中叶陷于内战的黎巴嫩这种场所，也呈现出来。就像黑格尔所说血腥的战争那样，霍布斯所描写的自然状态也是为了阐明最持久、最基本的人类激情之相互作用所产生的人之条件。

霍布斯的“自然状态”和黑格尔的血腥之战极其类似。首先，两者都以极端的暴力为特色，原始社会的现实不是爱与协调，而是“所有人对所有人的战争”。而且，虽然没使用“认知的斗争”这个语辞，但在他“所有人对所有人的战争”中所下的赌注跟黑格尔的主张在本质上是一样的：

> 换言之，人的本性中，我们发现有三个战斗的主要原因：第一竞争，第二不信任，第三“荣誉”。关于第三原因，为了琐事，一个字，一个微笑，一个意见的不同及其他任何蔑视的征

候，人都可能使用暴力，不管它直接指向自己的人格抑或间接指向自己的亲戚朋友、国民、职业或姓名。

据霍布斯说，人可能为必要的东西而战，不过为“琐事”，即为认知而战的次数更多。伟大的唯物论者霍布斯以和观念论者黑格尔没有什么不同的迂回方式结束描述“第一个人”的本质。换言之，最先和最快把人驱进所有人对所有人之战的激情，并不是对物质占有的贪婪欲，而是满足少数野心人的骄傲和虚荣。因为黑格尔的“为欲望而欲望”或对“认知”的渴望，可以引申为我们一般（我们喜欢时）称为“骄傲”、“自尊”或（我们不喜欢时）称为“虚荣”、“矫饰”或“自满”这类人性的激情。

再者，任何一个哲学家都了解，自我保存的本能在某意义下已分给自然激情最强最广的人。对霍布斯而言，这种本能跟“舒适生活所需的必需品”并列，是让人类最趋向和平的情感。人因为有自负或认知的欲望才会把生命赌在为声名而战之上；而另一方面因畏惧暴力之死，心甘情愿为回归和平与安全而接受奴隶生活，但霍布斯和黑格尔都在原始的战斗中看出两者的紧张关系。

主人意识与奴隶意识

最后，霍布斯一定会接受黑格尔的主张：血腥之战在历史上会以畏死者投降的形式形成主人与奴仆的关系。主人支配奴仆对霍布斯而言是专制政治；在此奴隶只匍伏于力的威胁下出仕主人，所以人不能从自然状态解脱出来。

基本上，霍布斯和黑格尔并不相同，而盎格鲁－撒克逊的

自由主义传统与黑格尔最大的不同，乃在于道德一方面偏重于“骄傲”或“虚荣”(即“认知”)的激情，另一方面又恐惧暴力之死。如前所述，黑格尔认为，冒生命危险为纯声名而战，在某一意义上是人之所以为人的理由，也是人之自由的基础。黑格尔到最后并不承认极不平等的主从关系，而且完全了解这种关系是原始而压抑的。可是，他了解，从阶级平等、主人与奴仆这些中一定有一些很重要的人性，而这种关系是人类史上必要的发展阶段。

对黑格尔来说，主人意识在某一意义上比奴仆意识更高贵更人性；因为屈服于死亡恐惧的奴仆不能超越动物本性，而缺乏自由。换言之，黑格尔在乐于冒生命危险的贵族战士的骄傲中发现道德上可赞扬的成份，而在寻求自我保存的奴仆意识中发现道德上的卑贱面。

另一方面，霍布斯在贵族主人的骄傲(更正确地说是虚荣)中，却找不到任何道德的救赎。的确，寻求认知的欲望，乐于为勋章或旗帜之类“琐事”，才是自然状态中一切暴力和人类惨境的根源。对他而言，最强烈的人性情感是对暴力之死的恐惧；最强烈的道德要求——他所谓的“自然法”——是保存自己肉体存在的。自我保存是基本的道德事实。对霍布斯而言，所有正义与公正的概念，都建立在自我保存的合理追求中，而不正义与错误则将导致暴力、战争和死亡。

死亡恐惧的优越性将霍布斯导向近代自由国家的思想；因为在自然状态中，实证法和政府尚未成立之前，每个人为保护自己存在而拥有的“自然权”，让人有权去行使一切自己断定为需要的手段，包括暴力在内，以达成自己的目标。在没有共同主人的地方，所有人对所有人的无政府之战是难以避免

的结果。拯救这种无政府状态，是依据社会契约建立的政府；在这政府之下，所有的人都同意“放弃对万物的权利，而且满足于别人对自己行使一如自己对别人所行使的自由”。

国家正当性的唯一根源，是维护个人以人之资格占有的诸“权利”(right)的能力。对霍布斯来说，基本人权是保存每一个人肉体存在(即生存权)的权利；而且，唯一的正统(正当性)政府是一个能充分保护生命，避免再发生所有人对所有人之战的政府。

利维坦：傲慢者的王国

和平与维持生存权，不会无偿实现。霍布斯社会契约的基础是一种同意(agreement)，一种在保护肉体存在的回应下人们放弃不当骄傲与虚荣的同意。换句话说，霍布斯要求人们放弃认知之战，尤其放弃在声名之战中冒生命危险要别人承认自己优越的努力。向他人显示自己优越，依据优异才行以支配他人的人性面，向“人性的极限”挑战，都强烈地浮现出其骄傲的愚昧。因而，始于霍布斯的自由主义传统，显然把欲超越动物本性的少数人，在人类最低共同情感(即自我保存)名义下，来约束他们。而且，这种情感不仅人，也是与“较低等”动物相通的共同因素。

与黑格尔相反，霍布斯认为，认知的欲望和轻视“单纯”生命的念头，不是人之自由的开始，而是不幸的来源。霍布斯主要著作的名称即源于此。他说，“上帝赋事利维坦强大的力量，称之为傲慢者之王，”他把国家比喻做利维坦，因为它是“所有骄傲之子的国王。”利维坦不会满足骄傲之心，却会压制它。

从霍布斯到“一七七六年的精神”和现代的自由民主距离非常的短。霍布斯相信绝对君权，但这不是因为国王天生就有统治权，而是因为国王能够得到民众同意的力量。被统治者的同意不仅像今日根据普选、经由自由秘密投票的选举获得，也是经由暗默的了解取得，而这种了解是表现在市民愿意生活在特定政府，并遵守法律的状况下。

对霍布斯而言，专制政府和正统（正当性）政府，即使外表看来一样（两者都采取绝对君主制的形态），两者间也有极其明显的差异。有正统性的统治者得到民众的同意，而专制君主则不能得到。霍布斯喜欢一人统治胜过议会政治和民主政体。这是因为他相信需要强势政府以压制傲慢者，而不是因为他对人民主权原理表示异议。

洛克的民主转折

霍布斯论题的弱点，乃是正统性的君王不知不觉转向为专制君主。如果没有选举之类记录人民同意的制度机制，就很难知道君王是不是得到这种同意。所以对洛克而言，把君主主权的霍布斯学说修改为基于多数统治的议会或立法主权学说，是比较简单的。自我保存是最基本的激情，从生存权这个基本权利衍生出其他所有权利，在这方面洛克与霍布斯意见相同。洛克对自然状态的见解比霍布斯稳定。但自然状态有陷入战争状态或无政府状态的倾向；正统性从自己的暴力去保护人民，在这些方面两者也是相同的。

洛克指出，就像国王有时会擅自剥夺人民的财产和生命一样，绝对君主也可能侵害人的自我保存权利。能够解决这个问题的不是绝对君主制，而是有限制的政府，一个能保证市

民的基本人权，依被统治者同意取得权威的立宪政体。依洛克说，霍布斯自我保存的自然权包含对暴君的革命权利，因为暴君违反人民利益不当地使用权力。美国独立宣言开头指出的就是这种革命权利，其中提到“一个国民必须斩断与其他国民结合的政治枷锁”。

霍布斯重视自我保存甚于承认欲望的道德价值，洛克不反对这个观点。自我保存是衍生其他所有权利的基本自然权，承认的欲望也必须源自自我保存的栖性。可是，与霍布斯不同，洛克认为人不仅有维护肉体存在的权利，也有过舒适富裕生活的权利。市民社会不只是为维持社会和平而存在，也是为守护经由私有财产制“勤勉理性地”为所有人创造富裕的权利而存在。因此“(美国)广大富庶的领域支配者，在衣食住等方面都比英国按日计酬的工人恶劣”，这种自然的贫困状态当为社会富庶所取代。

洛克的“第一个人”与霍布斯相似，但与黑格尔基本上不同。总之，洛克的“第一个人”也在自然状态中为认知而战斗，但必须教育他，让他把追求承认的欲望从属于维护自己生活和获取物质慰藉的欲望。黑格尔的“第一个人”不渴求物质的占有，只希望自己的自由和在精神上能得到他人承认。在追求这种愿望中，使得他对私有财产及自己生命这一类“世俗事务”，都毫不关心。反之，洛克的第一个人不仅为保护在自然状态中获得的物质占有，更为开拓获得无限财富的可能性而进入市民社会。

美国古典的共和主义

近年来的研究者有意在古典的共和主义中，探索美国政

治制度的根。美国建国事业几乎到处都有洛克的理念。杰佛逊对生命、自由、追求幸福等人权所说的“自明”之理，基本上和洛克主张的生命与财产之自然权没有什么差异。美国建国者相信，不管在自己国民之上建立什么政治权威，他们早已以人的资格拥有这些权利；同时认为，政府的原初目的就是守护这些权利。美国人天生拥有的这些权利包括生命、自由和追求幸福的权利，权利法案所列举的更不用说，甚至最近才出现的“隐私权”也包含在内。但是，不管什么权利，都在保护个人自由选择的领域，严格限制国家权力的行使；在这方面，美国的自由主义和其他类似的立宪共和国的自由主义都有共同的认识。对学得霍布斯、洛克、杰佛逊及其他美国建国之父思想的美国人来说，黑格尔对那些在声名之战中冒生命危险的贵族式主人的赞扬，听来多么日耳曼式的充满了偏见。但是，所有盎格鲁－撒克逊的思想家不会不承认黑格尔的“第一个人”，乃是真正的人类原型。不过，他们认为，在一种万人皆奴隶的无阶级社会中，努力去说服自视为主人的人去接受奴隶的生命，才可说是政治问题。因为他们把受他人承认的满足感评价得比黑格尔低，尤其在和“君临人之上者”的痛苦（即死亡的痛苦）相较，更是如此。其实，他们相信暴力死亡的恐惧和舒适的自我保存欲望都非常强烈；所以，这些激情在任何懂得利己计算的理性人心中，都已凌驾了承认的欲望。我们在直觉上觉得黑格尔为声名而战相当荒谬，原因即在于此。

盎格鲁－撒克逊的传统认为，自我保存比受他人承认在道德上更重要；如果不接受盎格鲁－撒克逊这种传统，那抛弃主人的生活选择奴隶的生活，就不能说是更合理的选择了。让我们觉得不满的是，霍布斯和洛克的思想在道德上让自我

保存或舒适的自我保存居于最优先。如果自由社会只想建构交相自我保存的规则，而不想为市民界定任何积极的目标，就无法提倡更好或更可欲的生活方式。有积极目的的生活，不管是什么，其内容都由个人自己决定。所以，这种生活的内容有时会采取公共服务和私生活慷慨等高尚的形式，有时会采取追求私己性快乐和私生活卑劣等低贱的形式。

国家本身对这种生活内容完全冷漠不关心；除非行使一种权利侵害了其他人的权利，否则政府大都可以容忍各种不同的“生活形态”。在没有积极而“更高尚”的目标时，洛克自由主义核心出现的空隙，就算是在今日已从匮乏和饥饿的制约中解放的时刻，也常由追求无限财富来填埋。

布尔乔亚的个人

如果我们考虑自由社会最典型的产物，一个渐带轻蔑含意而被称为“布尔乔亚”的新型个人，则自由主义对人观点的局限就愈发明显了。这里所说的布尔乔亚，就是一个人会为当前的自我保存和物质幸福耗尽全身精力，而且只关心周围的社会，视之为满足私利私欲的手段。像洛克所说的人，不需要论公共精神，也不需要谈爱国，更不用关心周围人的幸福。在这一点上，毋宁如康德所言，如果魔鬼有理性，自由社会也可以由魔鬼组成。

自由主义国家的市民，尤其是霍布斯所描写的人，为什么会当兵为国家在战争中冒生命危险？理由还未确定。因为，如果基本的自然权乃在于个人的自我保存，那么个人基于什么理由会为国家而死而不带着钱财和家人到处逃亡呢？即使是和平时代，霍布斯和洛克的自由主义也不会指出社会上最

好的人应该选择公共服务，从事政治工作，而不应该选择赚钱的利己生活。的确，洛克笔下的人为什么在共同体下会变得主动？为什么会毫不吝惜分东西给穷人，甚或养家付出难以避免的牺牲？理由都完全不明白。

能否创出一个完全丧失公共精神的社会，这种实践性的问题姑且不谈，却依然留下了更重要的问题：有人虽然不能把目光注向比偏狭的私利和自然需求更高的层级，却常有一些极卑贱的事。黑格尔的贵族式主人会冒生命危险为声名威信而战，但这只是想超越自然欲望和自然需求这类人性冲动最极端的例子。在为认知而战之中，不是也反映出对自我超越的憧憬吗？这种憧憬不仅流于充满暴力的自然状态和奴隶状态的底层，也流动于爱国、勇气、宽容和公共精神这一类高贵情操的底层。

希望得到他人承认的愿望，不是以某种方式而与人性中最完整的道德面有关系吗？也就是说，为超越肉体的目标和原理、牺牲狭隘的肉体关怀，而觉得满意。黑格尔并不是抛弃主人观点采取奴仆观点，反而是把为认知而战的主人形象置于人所以为人的核心，借以赞扬并保持人类生活的道德向度，而此道德向度是霍布斯和洛克所设定的社会完全缺乏的。换言之，他把人解作道德实践的主体，而其固有的尊严则与从肉体和自然的决定中所解放出来的内在自由有关。道德向度和为获得承认而战，才是历史辩证过程的原动力。

不过，要求承认的斗争和原始血腥战争中冒死亡危险的情形，对我们来说与更切身的道德现象有什么关系？要回答这问题，就应该更详细检讨希望获得他人承认的愿望内容，努力了解这愿望所从出的人性。

第十五章 保加利亚的假期

"那么，我们要'从正义都市'消除这一切，"我说，"就以这诗句开始：

我宁愿在田园工作，成为他人的奴隶
即使这个人没有公田，生活不丰裕
也比统治所有已逝的死人要好"

——柏拉图《理想国》第三卷

"承认的欲望"听来很像奇妙而又有点人造的概念，说来更是驱动人类史的原初动力。"承认"常在我们的日常生活中出现，例如一个同事退休，"久年服务的功劳获得承认"，得到一个手表。但是，我们通常不认为政治世界是一个"承认的斗争"。只要政治具普遍的内容，政治就更可以视为经济利益团体间的权力斗争或分配财富及其他生活物资的斗争。

形成承认基础的概念并非黑格尔所发明。它跟西方政治哲学一样古老，也和人类性格中所熟悉的层面有关。"承认的欲望"这种心理现象不是用几千年来一贯的语辞解释的。柏拉图说"气魄"(thymos)，马基雅维利说人追求荣光的欲望，霍布斯谈人的骄傲和虚荣，卢梭说人的自尊，亚历山大·汉弥尔顿说爱声名，麦迪逊说野心，黑格尔言认知，而尼采则把人说成"红脸颊的野兽"。这些语辞都和人的一部分有关，才觉得必须在各类事物先在自己身上，而后在自己周围的人物、行动或事务上中设定"价值"；这是人格的一部分，此一部分是骄

傲、愤怒和羞耻之类情绪的基本源泉，既不能还原为欲望，也不能还原为理性。

要求承认的欲望是人性中最政治的部分；因为它会让人奔向赶走别人的自我主张，借此走进康德的“社会性与非社会性的混同”情况。许多政治哲学家认为，以贡献整个政治共同体的形式缓和或压制认知欲，才是政治的中心课题，实在不值得讶异。其实，驯服认知欲望的计划在现代政治哲学家的手中获得莫大成就，因此平等的民主国家市民都已忘记承认欲望为何物了。

雷昂提斯的欲望斗争

在西方哲学传统中，最深刻分析承认欲现象的当然在是该传统的顶峰之作柏拉图的《理想国》(*Republic*)篇。《理想国》篇记录了苏格拉底和雅典两个青年贵族格劳康(Glaucon)和阿戴曼德斯(Adeimantus)的对话，他们想叙述“谈话中”正义都市的本质。这种都市也跟“现实中”的都市一样，需要防御外敌的守护者和战士阶级。据苏格拉底说，这些守护者的主要特征是 thymos。这个有点棘手的希腊字可译作“气魄”。

苏格拉底把有“气魄”的人比喻作有大勇和怒气，不惜为保护自己地盘与外敌作战的高贵之犬。最早接近这问题时，他先从外侧描写“气魄”。因此我们只知道它与勇气即乐于冒生命危险的气势有关，也和自己生气愤慨的情感有关。

接着，苏格拉底在包含著名灵魂三分说的第四卷中，回到“气魄”进行更周详的分析。苏格拉底指出，人的灵魂有从许多不同欲望组成的渴望部分，其中最引人注目的欲望是饥渴；这些欲望都呈现类似的表现形态，把人驱往外界的一些事物

食物或饮料。但是，苏格拉底说，人有时在干渴时也会迟疑不喝。他和阿戴曼德斯在意见上也有完全一致的：灵魂有一个分离的部分，一个理性或计算的部分，有时也会让人采取与欲望相反的行动，例如知道水脏，即使口渴也不喝。那么，欲望和理性只是灵魂的两部分，即足以解释人的行动吗？例如，像食欲对性欲、长期的安心对刹那间的快乐那样，当理性让一个欲望跟另一欲望战斗时，真能解释自制的一切案例吗？

阿戴曼德斯准备承认“气魄”只是另一种欲望时，苏格拉底说出了一个名叫雷昂提斯(Leontius)的故事，雷昂提斯想看行刑人身旁如山的尸体：

> 他受想看的欲望驱使，同时又怀着厌恶之情，而转身离去。过一会，他浑身颤栗，双手掩脸。最后，他被欲望打败，睁大眼睛，奔向尸体说：“看！你们应该被咀咒，你们可好好享受这美丽的景致了！”

雷昂提斯内心的纷争也许只能解释为两种欲望间的纷争。想看尸体的欲望和看见尸体自然引发的厌恶感互相交战。这跟霍布斯略带机械论的心理学颇相一致。霍布斯把意志解释成“熟思中的最后欲求”，因而意指最强烈或最执著之欲望的胜利。可是，如果将雷昂提斯的行动解释为欲望间的冲突，那就没法解释他自己的“生气”。能够压抑自己，他就不会怀着怒气。

可是，他已感受到另一种但又相关的情绪骄傲。只要想一想就知道，雷昂提斯的生气不是从灵魂中的欲望部分产生，也不是从灵魂的计算部分产生；因为雷昂提斯对自己内在纠

葛的演变并非不关心，所以他的生气乃起因于苏格拉底称为“气魄”的第三而又完全不同的部分。从“气魄”发出的生气，诚如苏格拉底所言，在帮助压制不正当的欲望和愚昧的欲望这方面，也许与理性同类，但与理性又有明显的差异。

《理想国》篇中登场的“气魄”一如今日所言“自尊”，与对自我设定的价值有些关联。雷昂提斯相信自己是一个以尊严而自制态度行事的个人典范：当他无法回应自己的自尊时，就对自己生气。苏格拉底解释说越是高贵的人把自己评估较高的人受到不正当待遇时越会生气，借以显明生气和“自尊”的关系。即使“遭遇到饥寒及其他任何际遇”，这类人的心魂“会沸腾而偏袒自以为对的一方进行战斗”。

“气魄”就像人天生具备的正义感。人都相信自己有些价值，如果别人有否定它不正确“认知”自己价值的举止，就会生气。在英文中，与 anger 同义语的是 indignation，可见自我评价与生气的密切关系。“尊严（dignity）”与人对自己的价值观有关系，这价值观一旦遭到分割，就会“气愤”（in－dignation）。反之，他人知道自己没有依循自己的自尊感行动时，我们会觉得“羞耻”（shame）；自己得到正当（符合自己的真正价值）评价时，就会觉得“骄傲”（pride）。

生气是潜藏心中全能的情感，如苏格拉底所言，具有压制饥渴及自我保存等自然本能的力量。可是，这并非追求外界物质对象的欲望。如果生气可以说成一种欲望，那就是“为欲望而欲望”，这种欲望是指因为别人过度低估自己，所以要改变他的意见，让他依循自己的评估来承认自己。所以，柏拉图的“气魄”乃是黑格尔“承认欲望”的心理学基础：因为贵族式主人在血腥之战中已为一种欲望所驱，即希望别人依循自己

的评价基准评估自己；如果这种对己价值观受到伤害，就会非常生气。

“气魄”显示灵魂将对象物转换为有价值物品的部分，反之，“承认欲望”则是“气魄”的作用之一；不过在要求别人意识与自我评价一致这一点上，两者略有不同。即使不要求认知，也可能感受到自己内部充满“气魄”的骄傲。可是，尊敬不是像苹果或保时捷汽车那样的“东西”，而是意识状态，对自己的价值观要有主体性的确认，就必须借他人意识获得承认；所以“气魄”即使不是典型，通常也会驱使人们去寻求他人的认知。

哈维尔关于青果商的故事

在此让我们看一看当代世界中关于“气魄”一个小小而易懂的实例。一九八九年秋，就任捷克总统的哈维尔（Vaclav Havel）过去以反体制运动家和人权组织“宪章七十七”的创立会员，长期过着进出牢狱的生活。一再被拘留于监狱，让他有很长的时间去思考囚禁他的监狱制度及这制度所代表的恶的本质。早在戈尔巴乔夫察觉东欧民主革命之前，哈维尔在一九八〇年代初期出版的《没有权力的权力》中已谈到一个青果商的故事：

卖水果和蔬菜的店铺老板，在放满洋葱和胡萝卜的窗口，贴了“世界工人，团结起来！”的口号。他为什么这样做？要向世界呼吁什么？内心热中于世界工人团结的理念吗！太热中，以致压不住要把自己理想传达给别人的冲动吗？他曾仔细想过如何才能团结，团结意何所指吗？

显然，这个青果商并不关心所贴口号的语意脉络。他在

窗口贴上这个口号，不是来自想把它所表现的理想传达给公众的个人愿望。当然，这不是说他的行为没有动机也没有意义；也不是要借这口号向公众呼吁什么。这口号其实是一种"符号"，含有潜意识的极其牢固的讯息。它可以用这种方式表现："我，青果商某某，住在这儿，而且知道必须做什么。我会采取别人所期许的行动。我可以信靠，而且无可挑剔。我顺从，所以有权利在和平中过日子。"这讯息当然有住址；是直接给比青果商更杰出的人。同时也扮演保护青果商免受密告者检举的盾牌角色。总之，口号真意已紧紧扎根于青果商的存在中；也反映他生死攸关的利害关系。但什么是这生死攸关的利害关系呢？

让我们想想看。如果这个青果商受指示挂出"我害怕，所以会无条件服从！"的口号，尽管这文句反映了实情，他也不会对口号的语意那么漠不关心吧。青果商在店前窗口贴出恫吓自己的标语，会觉困惑不好意思吧。他是一个人，只要有自己的尊严，自然就会如此。

为了避免这种烦人的事情，他至少在字面上表示了公平无私的信念，并以这种标语表现他的忠诚。它必须让青果商说："世界的工人团结起来，有何不好？"这标语从青果商眼中掩盖了自己很柔顺的基层理由，同时也有助于掩盖权力存在的基层理由。粉饰外表，将本意隐藏在背后，而这些就是"意识刑态"。

读了这段话，令人吃惊的是哈维尔用了"尊严"一辞。哈维尔把这个青果商描写成没有特殊教养和才能的平凡人，连这种人都会觉得贴"我害怕"这种标语很可耻。这种尊严在根

源处压制着人，基本质是什么？哈维尔说，贴这种标语比共产主义的口号更能表达诚实的心境。而且，共产主义下的捷克人民都知道大家心怀恐惧，所以被迫去做许多事件。这种恐惧本身就是自我保存的本能，是万人共有的自然本能。那为何不承认因为是人所以恐惧呢？

说来这理由和青果商认为自己有某种“价值”的信念有关系；这价值和他的信念有关，他相信他比恐惧而需求的动物更高贵，不能被恐惧和匮乏逼得不知所措。青果商即使口中不言，心里也相信：自己是道德实践的主体，能做适切的选择，也可以为主义压抑自己的自然欲求。

当然，就像哈维尔所言，青果商也可以回避内心的纷扰，因为他可以举起高贵的共产主义口号，认为自己是有主义的人，而非恐惧卑屈之徒。在某一意义上，他的处境类似苏格拉底的出场人物雷昂提夫，就是那个屈服于想看尸体之欲望的雷昂提夫。不论青果商或雷昂提夫，都相信自己拥有跟选择能力有关的一些价值，而且比天生的恐惧和欲望“更好”。可是，这两个人最后都败于天生的恐惧或欲望。

两者唯一的不同是雷昂提夫率直地承认自己懦弱而有所自责，青果商则藏在意识刑态背后，没有发觉自己的堕落。哈维尔的故事告诉我们两件事：其一是，尊严和自尊的感觉乃“气魄”之根源，跟人的观点有关，而此观点已指出他在某些方面是有真正选择能力的道德实践主体；其二是，这种自我认识不论是伟大骄贵的征服者或是卑微的青果商，乃是所有人天生的特质。哈维尔说：

人生的本质目标与生俱来而众人皆备。每一个人都会追

求人性的尊严和道德的廉洁，也会渴望自我存有和超越俗世感觉的自由表现。

另一方面，哈维尔也指出，“虽然有程度的不同，每个人都可能生活在谎言中。”他指责后极权主义的共产主义国家，主要是共产主义伤害了人民的道德特质和以道德实践主体行动的信念，青果商赞成贴出“世界工人，团结起来！”这口号时，缺乏尊严感觉。“尊严”及其相反语“屈辱”，是哈维尔叙述共产主义捷克的生活时所使用的两个最普通的字眼。共产主义常强迫一般人用他们的良心去做无限琐碎的道德妥协，有时又不十分琐碎，借此“屈辱”他们。这种妥协常表现为在店铺窗前贴标语，或在控告国家所不喜欢的朋辈诉状上署名，或对朋辈遭受不正当的迫害时噤口不言。

勃列日涅夫的小惠

这种不愉快的后极权主义国家，到勃列日涅夫时代，竟然不是用恐怖政治，而是很讽刺地把现代消费文化的果实送到每一个人眼前，使之成为道德上的共犯。这果实并不是已注入一九八〇年代美国投资银行家欲望的华丽廉价品，而是一些小东西，如冰箱、隔间的公寓或保加利亚的假期，然而对物质并不丰裕的人来说，却是莫大的恩惠。共产主义压抑了灵魂中有“气魄”的部分，而在比“布尔乔亚”自由主义更彻底的方式下扩大灵魂的欲望部分。哈维尔指责共产主义，不是因为共产主义没有经由工业效率带来物质的富庶，也不是因为没有达成给劳工阶级和穷人带来好生活的希望；相反的，共产主义常附上浮士德式的交换条件：在道德价值中逼迫人们妥

协，才提供物质的富庶。而且，经由这种交易，体制的牺牲者变为体制的拥护者，体制本身却在与想参与的国民意向毫不相干的状况下独自发展下去。

当然，哈维尔所谓“消费取向的人民不愿为精神与道德的廉洁，牺牲一些物质根据的普遍倾向”，并不是共产主义社会所独有。在西方，消费主义也迫使人们每天在道德上跟自己妥协；他们不是在社会主义名义下，而是在“自我实现”或“人格成长”的理念下向自己说谎。可是，这两种体制间有很重要的不同点；在共产主义社会，若不稍微压抑“气魄”，很难过一般的生活，要过“成功的”生活更不可能。就像那青果商所为，人们若不以某种形式“协调”，不可能做一般的木匠、电工或医生；若不完全沉没于体制的虚伪中，更不能成为著名的作家、教授或电视记者。

如果一个人希望有诚实的心灵，维持内在的自我价值感（假如他不是越来越变得像少数派的马列主义成员之一），他只有一条路可走。那就是完全背离体制，就像布可夫斯基（Vladimir Bukovsky）、萨哈洛夫、索尔仁尼琴或哈维尔自己那样，成为职业反体制派。这是跟实际生活的欲望诀别，牺牲有固定职业、住在公寓的简单物质满足，而选择监狱、精神病院或流亡的禁欲生活。所以，没有“气魄”的大多数人都接受每日道德沉沦一点的日常生活。

在柏拉图的雷昂提斯故事和哈维尔的青果商寓言中（西方政治哲学传统中的起点和终点），我们看到一个“气魄”的谦虚形态，以政治生活的中心因素呈现出来。“气魄”是勇气、公共精神和一种不服从道德妥协的源泉，所以在某一意义上，它似乎与好的政治秩序结合在一起。据柏拉图和哈维尔说，好

的政治秩序必须超过互不侵犯条约；同时必须满足自己的尊严和价值获得承认的正当欲望。现已扩展到一般视为经济的日常生活的许多方面。在这一点上，人正是“红脸颊的（有羞耻心的）野兽”。

第十六章
红脸颊的野兽

如果上帝的意志是要“这次战争”持续到奴隶两百五十年没有报酬的劳苦所积累的财富消失，持续到鞭打的每一滴血都由剑击流出的血来偿还，那就像三千年前所说，现在仍然可以适用：“主的审判是真理，而且悉数正确。”

——林肯，第二任总统就职演说

就像柏拉图的《理想国》或哈维尔的青果商故事所见，“气魄”会构成人天生的正义感，同时也会成为无私、理想主义、道德性、自我牺牲、勇气和名誉等所有高贵美德的心理学基础。“气魄”对任何评价与求值都给予精神上的全力支援，因而允许人类为他们所相信的正义或公正去克服最有力量的自然本能。人首先评价“自己”，给予价值，并为“自己”觉得气愤。同时也把价值置于“别人”之上，也为“别人”感到生气。一个人若是属于自觉受到不当对待的阶级成员之一，例如代表全部女性的女性主义者或代表自己族群的民族主义者，上述这种事情最常发生。为自己生气会这样扩展到整个阶级，而产生出连带感。有时，更会为并非自己所属的阶级打抱不平。

美国南北战争以前，激进白人废奴论者对奴隶制所怀的义愤，或者现在全世界的人对南非种族隔离制度的气愤，都是“气魄”的表现。感到气愤的人认为他们也是人，但种族歧视主义下的牺牲者，却不能得到做为人的价值，气愤才告出现。换言之，种族歧视主义下的牺牲者不被“承认”。

"气魄"是正义和无私的心理学基础，一方面又和利己心关系密切，因此从中产生的要求承认欲望是极其矛盾的现象。有气魄的人会要求自己和别人承认自己的价值观。要求承认欲望会采取自我主张的形态，向外投射自己的价值，所以这类价值无法得到他人承认时，就会兴起生气的感觉。

一个有"气魄"者的正义感并不能保证一定和别人的正义感一致。例如对黑人尊严的评价不同，所以反对种族隔离者的正义和支持种族隔离的南非白人的正义，两者完全不同。其实，有"气魄"的人通常都从自己的评价开始，因此高估的可能性极大。诚如洛克所言，在自己的案例中，没有任何人是好的审判官。

罢工者的"气魄"

"气魄"的自我主张性格常导致"气魄"和欲望的纠葛。事实上，"气魄"产生的自我主张和欲望的利己心是非常不同的现象。兹举一家汽车工厂劳资间的薪资纠纷为例。最近的政治学者汲取了仅将意志化约成欲望和理性的霍布斯式心理学，因而可能把这种劳资纠纷解释成"利益集团"的冲突，亦即经营者的欲望和劳工的欲望，都在争取更大的经济派(economicpie)。这些政治学者主张，劳资双方都在理性下，采取交涉策略，将己方的经济利益扩展到最大，罢工时则把己方的牺牲降到最小限度内；不久，基于彼此间的力学关系，走向妥协之境。

其实，这种说法把劳资双方内部进行的心理过程过度简化。就像哈维尔笔下的青果商不愿贴出"我害怕"的标语一样，罢工的工人也同样不会举着这样的标语："我是贪婪的人，

所以希望从经营者那里榨出钱来。”参加罢工的人毋宁会说(而且自己也这样想):“我是善良的工人。对雇主而言,我是一个比我现在所领薪水更有价值的人。老实说,想到我让公司赚取的利益,或者我在别的工司做同样工作可以得到的薪水,两相比较我的薪水压得太低了,这实在是很不公平。”的确,要是任何人在这些工人的位置,一定会指出自己牛马不如,做为人的尊严受到蹂躏了。

这些工人就像那青果商一样,相信自己有一些价值。他们要付分期付款,要买孩子的食物,当然要求提高薪资,但也把它看成自己价值的符号。劳资纠纷中引发的愤怒跟薪资的绝对水准几乎没有关系,反而是经营者给的薪资并没有充分“认知”工人的尊严,他们才会这样愤怒。参加罢工的人对经营者本身远比对破坏罢工者更为愤怒;即使破坏罢工的人只是资方的走狗,他也会受到罢工者轻视,认为他是为眼前经济利益所拘缚,丧失尊严的卑贱之人。跟参加罢工的人不同,对破坏罢工者而言,欲望凌驾了“气魄”。

我们已了解经济的自我利益,但它和有“气魄”的自我主张关系密切,这一点却经常被忽视。若工资上升,不用说,当然可以满足物质欲,就是气魄的要求承认欲望也不例外。在政治世界中,经济要求很少以单纯的多得一点表现出来。经济要求经常以“经济正义”一辞表现。若将经济要求粉饰为和当事人有关的正义要求,那是相当犬儒的说法;然而,这却常常真实地反映了某些人来自“气魄”的强烈气愤,因为这些人相信,不论意识与否,在环绕着金钱的斗争中,自己的尊严最后可能都会陷于危机。

其实,一般解释为经济动机者,大多是来自“气魄”的要求

承认欲望。政治经济学之父亚当斯密很了解这一点。在《道德情操论》(*The Theory of Moral Senliments*)中，亚当斯密说：人爱富厌贫的理由几乎与物质的匮乏没有关系，因为即使“最卑微的工人工资”也可以供给“衣食住及家人的安适”这些自然的需求，甚至穷人也把大部分收入用在严格说来是“可以视为奢侈的方便”上；因此，人为什么不惜付出经济生活的辛劳来“改善处境”呢？答案是这样：

以共感(sympathy)、满足和赞同来观察、注视和引人注意，是我们可以从中引出的优越感。引起我们兴趣的是“虚荣，而非安稳与快乐”。可是，虚荣经常建立在自己受到注意又获得支持的信念上。富裕的人以自己的财富为荣，是因为觉得世人会把目光集中在他身上；也知道有些人会全面支持自己富裕的生活方式，自己愈发觉得舒服。反之，穷人则以自己的贫穷“为耻”。他觉得自己因为贫穷已被世人遗忘，或者感觉到世人即使注意自己，也很少以朋辈意识同情自己所遭遇的悲惨与不幸。

如果太穷，有时也会展开经济活动以满足自然的需求，如一九八〇年代大旱的非洲萨哈拉沙漠周边地带即属之。可是，对世界其他大部分地区来说，贫穷和匮乏是相对的，并不是绝对概念。美国官定的“贫穷线”比第三世界不错的人的生活水平高得多；但这不是说美国穷人比非洲和西亚的富人要满足，因为他们的自我价值感每天都受到伤害。洛克观察说：美洲的国王“比英国按日计酬的工人吃得恶劣，住得粗糙，穿得寒酸”；洛克这席话漠视“气魄”，也完全错了。美洲的国王

完全拥有英国按日计酬工人所没有的尊严，换言之，这尊严系来自他的自由、自我充实和四周社群的尊敬和承认。按日计酬的工人尽管吃得较好，却完全依赖雇主生活，而在雇主看来他简直不是人。

不了解一般所谓经济动机的“气魄”因素，在解释政治和历史变迁时就会犯大错；例如主张革命因贫穷和匮乏而起，或相信贫穷和匮乏越严重，革命的可能性越大，这已是最平常的说法；但是，托克维尔对法国大革命的著名研究就曾经提出完全相反的意见：革命前三十年或四十年之间，法国经历了史无前例的经济成长，而且在法国君主制方面进行一系列善意却随兴式的自由主义改革。革命前夕的法国农民以中产阶级资格过着比西里西亚(Silesia)或东普鲁士更富裕独立的生活。可是，他们成为革命的点火人，这是因为十八世纪末发生的政治生活自由化让他们比普鲁士任何人都更敏锐地感受到“相对的”贫穷状态，而表现出他们的愤怒。

当代世界中，只有最贫和最富的国家趋于稳定。经济现代化进展中的国家，因为经济成长本身引起新的期待和要求，所以在政治上最不安定。他们不是与自己国家的传统社会，而是与富裕国家比较自己的处境，结果愈发激起愤怒之情。有谓“革命的机运日益升高”，是由欲望产生，也是与“气魄”关系密切的现象。

南北战争的真相

另外还有“气魄”与欲望混同的例子。试图解释美国南北战争的历史家必须弄清楚，这次战争即使三千一百万总人口中死了六十万或死了人口的2%，为什么美国人还能忍受战

争惨境的原因。二十世纪的历史家大多只强调经济因素，也把这次战争解释为完成工业化的北部资本家和传统的南部农场主的斗争。可是，这种解释总觉得有所不足。这次战争主要是在非经济目标北部是为联邦的存在，南方则为维持本身"特有的制度"及其所表现的生活方式之下而战的。

可是，还有更深的议题，比许多后世史家更聪明的林肯指出说，"每个人都知道"，奴隶制度是"此战的一些原因"。许多北方人当然反对解放奴隶，希望早点透过妥协停战。但是，林肯想战到最后。这决心从他严厉的训示可知，他说：即使这次战争用尽奴隶"两百五十年没有报酬的劳苦"之果实，也乐于观看战争持续下去。所以这种决心很难只用经济解释，必须注意到灵魂中的"气魄"部分，才有意义。

当代美国政治有无数认知欲望运作的实例。例如，人工堕胎是过去一世代最困扰美国的问题之一，它几乎完全与经济无关。堕胎的议题环绕着胎儿与女性 之间的权利对立而展开，其实这议题已反映在很深的歧见上——一方著重在传统家庭及女性家庭角色所具有的尊严；另一方则著重于自立的职业妇女之尊严。在堕胎议题中，反对派为被堕的胎儿感到气愤；赞成者为死于密医手中的女性感到气愤。然而，不论何方，这种气愤也指向自己；因为重视传统的母亲觉得堕胎会伤害对母亲身份应有的敬意，职业妇女则认为没有堕胎权会伤害与男性对等的女性尊严。

种族歧视是现代美国社会的污点，黑人贫穷带来的物质匮乏是造成这种歧视的部分原因。但这不如说，大部分的苦恼乃在于此一事实，即由白人看来，黑人是"透明人"（借 Ralph Ellison 的话说），并非黑人可恨，而是在白人眼中不能做为朋

友。贫穷只助长其透明度。真的，市民自由和市民权问题，虽具有一些经济因素，本质上却是气魄的斗争。

许多一般视为自然欲望实例的行动，都可从“气魄”的观点来解释。获得他人承认的自我未必等同于黑格尔贵族式主人的自我，或者哈维尔笔下青果商的道德自我。可是，最深形态的性爱包含了渴望得到爱人超乎肉体特质的承认，亦即热切希望自己的价值得到承认。

这些“气魄”的实例并不意谓所有经济活动、所有性爱和所有政治都可以化约成被承认的欲望。理性和欲望维持着与“气魄”不同的灵魂部分。其实，在许多方面，理性和欲望对现代的自由人占了灵魂的“支配”部分。人需要钱，是因为人需要“东西”，而不单是要得到承认。进入近代以后，由于人的贪欲获得解放，物质欲望不论数目与种类都呈爆发性的增加。人们渴望性爱，是因为觉得很好。我注意到物欲和肉欲的“气魄”部分，因为近代世界原初的理性和欲望倾向于模糊“气魄”在日常生活所扮演的角色。“气魄”常常以欲望的盟军出现，像追求“经济正义”的工人案例中就是如此，因此，它容易和欲望混同。

为一条香肠出售自由

要求承认的欲望在苏联、东欧和中国发生的“地壳变动”时也扮演重要角色。许多东欧人希望结束共产主义，的确源于不十分高尚的经济理由；换言之，他们认为，共产主义结束，就可以拓开与西德同等的生活水平。苏联和中国的改革的基本动力在某一意义上也是经济现实、中央计划经济没法适应“后工业化”社会的要求。可是，追求繁荣的欲望常伴随着获

取民主权利和政治参与的要求，也就是伴随着一种在日常而普遍的基础上获取认知的制度要求。一个俄罗斯国会拥护派的人说，一九九一年八月苏联政变未遂的首谋者认为俄罗斯人民"愿意为一条香肠出售自由"，这是莫大的错误。

共产主义的经济危机连带引发了有气魄的愤怒动作和承认的要求，如果不了解这种现象，就不能掌握革命现象的总体。革命情境有一奇妙的特质；煽动人群面对最大的危机，跨出推翻政府的第一步，并不是后世史家解释革命主因的一大事件，而是看来不很起眼的偶发事件。

例如，在捷克，杰克斯(Jakes)共产党政权尽管当初有自由主义改革的约定，却依然逮捕了哈维尔入狱，人民对此要表愤慨，因此组成了反体制集团"公民论坛"。一九八九年十一月，庞大的群众开始出现在布拉格街头，相传一个学生被秘密警察杀害，后来才知道这是谣传。在罗马尼亚，提米索阿拉城(在罗马尼亚东部)发生逮捕当地匈牙利社区人权活动家托克斯神父(Father Tokes)下狱的事情，引起抗议行为，呈现连锁反应，终于导致一九八九年齐奥塞斯库政权的崩溃。在波兰，敌视苏联和波兰国内亲苏共产主义已有数十年，因为一九四三年在卡亭(Katyn)森林发生苏联秘密警察大量屠杀波兰军官事件，而莫斯科当局并没有负起事件的责任。一九八九年春，经圆桌会议的同意，团结工会参与政权，而工会成立后的第一件事，就是要求苏联解释卡亭谋杀事件。

苏联国内也有类似过程。许多经历斯大林时代的人不断要求负责清算的当事人解释，并恢复牺牲者的名誉。新思维与政治改革是不能与坦率说出过去实情的欲望、恢复被秘密逮入集中营者的尊严分开来考察的。从一九八九年后半到一

九九〇年前半，在苏联，由于民众的愤怒有数不清的地方党干部被放逐，这不仅是因为体制经济的困境，更像党第一书记佛格拉德(Volgograd)那种个人的堕落和自大，也是重要原因，他用党的财源为自己买了沃尔沃(Volvo)汽车。

东德的何内克政权因一九八九年的一系列事件而决定性地日益衰颓。市民成千上万大量流向西德，而何内克又失去了苏联的援手，最后连柏林围墙也倒了。在这时点上，东德社会主义还没有死亡；新的党领导者柯南兹(Krenz)和莫德洛(Modrow)突然获得民众信任，社会主义统一党完全被排除于权力之外，其原因乃在于何内克在王德利兹(Wandliz)郊外的豪华私宅被揭发出来了。

不过，严格来说，这种揭发所引起的震怒，稍微逸乎常轨。以缺乏政治自由及生活水平较西德低落为始，对东德共产党政权的不满，种类为数众多。就何内克而言，并不是因为他住在现代版的凡尔赛宫；他的住家与汉堡或布雷门的富裕市民相同。可是，东德国内反共产主义多年而著名的批判性舆论，也赶不上一般东德人在电视画面上看见何内克住家时引发的有“气魄”的愤怒。高唱平等的政权却呈现骇人的欺骗，这种欺骗经由电视影像显现后，深深伤害了人们的正义感，足以让他们勇敢地走上街头，要求共产党权力全面终止。

最后看一看中国的例子。邓小平的经济改革为一九八〇年代成年的中国年轻一代，创出一个全新的经济机会。这些年轻人自革命以来第一次可以自己营商，阅读外国报纸，在欧美学习研究的机会。这些在经济自由气候中培育出来的学生，当然有经济上的不满，对一九八〇年代后半期急速高扬的通货膨胀尤其关心；通货膨胀确实让都市居民的购买力日益

下降。

改革后的中国比毛泽东时代更有活力和机会，就读北京、西安、广东和上海一流大学的菁英子弟自然受惠尤多。这些学生追求更大的民主，起先在一九八六年，接着在一九八九年春的胡耀邦追悼日示威游行。可是，随着这种抗议行动的进展，他们对自己没有发言权，对政府和党不肯“承认”他们的存在及其不满的正当性，感到非常愤怒。学生们希望邓小平、赵紫阳和其他中国最高领导人个别接见他们，要求把他们长期的政治参与制度化。所有学生是否希望以议会制民主主义作为此一制度的最终形态，则不清楚。不过，很明显的，他们要求自己被承认为一个成年人，陈述意见时得到应有的尊重。

这些共产主义世界的实例已显示“承认的欲望”的作用。改革和革命都有其政治体系，而这体系对人民的普遍承认加以制度化。更进一步的说，有“气魄”的愤怒已扮演引发革命事件不可或缺的角色。人民不是上莱比锡、布拉格、提米索阿拉或莫斯科的街头，要求政府给他们“后工业的经济”，就是要求超市添满食品。他们火喷的愤怒，都是以神父下狱或权力机构拒绝接受要求名单这一类比较琐细的行为而引起。

历史家后来都把这些事件解释为改革或改革的次要或衍发事件，的确如此。但是，在带来事件最后的连锁反应上，这些事件是有其必要性的。至少，如果没有人肯为大义而牺牲生命与安定，就不会产生革命情势。愿意如此牺牲的勇气，不是从灵魂的欲望部分产生，应是来自“气魄”部分。

欲望人，经济人，真正的“布尔乔亚”，内心都奔向“损益计算”，不断地让他们札根在“体制内”。只有“气魄”的人、愤怒的人，才不愿意失去自己的尊严和同胞的尊严。而且，他们觉

得自己的价值是建立在一些超乎复杂欲望的"东西"，而这欲望创出了他肉体的存在。只有这种人才会主动跑到战车前面，或者阻挡军队行列。大抵而言，如果没有一点勇气去面对一些小小的不正当行为，就不可能连续发生足以带来政治与经济结构根本改变的大事件。

第十七章
气魄的兴衰

人并不追求快乐；只有英国人除外。

——尼采《偶像的黄昏》

人的自我价值感与让他人承认的要求，从过去到现在，已产生了勇气、宽容和公共精神等高贵的美德，成为反暴政的牙城，选择自由民主的根据。可是，这种要求"承认的欲望"也有黑暗面，因此许多哲学家都把"气魄"视为人性本恶的根源。

所谓"气魄"本来是采取评估自己价值的形式出现。如哈维尔青果商的例子所显示，这种价值感大体与"超越"自己自然欲望有关；它即是一种准许自由选择的道德实践主题。这种稍微谦冲的"气魄"也可以称为自尊的感觉，用比较流行的话说，是"自重"。虽有程度之别，几乎所有的人都有自尊。对每一个人来说，有适度的自尊感觉，不论在世间讨生活或在人生中觉得满足，都是非常重要的。据乔安·狄迪昂(Joan Didion)说，因为这个自尊，我们才能毫无困难地对他人说"不"。

在不断评估自己与他人的人类性格中，道德面相的存在并不是说对道德的本质内容可以得到一致的同意。在有"气魄"的道德世界里，人们对各种大小问题都不断发生歧见，互相争论，甚至生气。总之，"气魄"就算是在最拘谨细微的见面中，也会引起人与人之间的纠纷。

进而，"气魄"也无法保证人不会脱逸"道德"自我，以评估自己的价值。哈维尔相信，所有的人都有善恶的判断和"正义

感”。可是，如果接受这种普遍的论调，就不能不承认有些人发展得比其他的人慢。人不仅为了道德价值，也为了财富、权力或外表，而要求别人承认。

优越愿望与对等愿望

更重要的是，没有任何根据可以认为，所有人都会把自己评价成与别人“对等”。我们不如说，希望别人承认自己比别人“优越”。这有时是根据真正的精神价值，但大都来自骄傲的自我评价。这种想要别人承认自己优越的欲望，我们借自古希腊文的字根，造出一个新字“优越愿望”(megalo thymia)。“优越愿望”有两种意思，一种是暴君为了让邻国承认自己的权威而侵略邻国、奴隶其民；另一是音乐会钢琴师要人承认他是当代首屈一指的贝多芬诠释者。它的相反语是“对等愿望”(iso thymia)，意指认为与他人对等的欲望。“优越原望”和“对等愿望”是要求承认欲望的两种表现。近代化的历史过程也可以在与这两者的相关性中得到了解。

对政治生活而言，“优越愿望”显然是一种高度的热情，因为如果有人承认自己的优越性而觉心满意足，那么“所有人”都承认，当然自己就可以得到更大的满足。起初以谦冲的自尊出现的“气魄”也可以蜕变成支配的欲望。这种支配欲望是“气魄”的黑暗面，当然从黑格尔描述的血腥之战开始时就已存在。要求承认的欲望煽起原初的战争，带来主人对奴隶的支配。要求承认的逻辑最后导致普遍承认的欲望——帝国主义。

每一个思想家都赋予“气魄”现象不同的名字，不管它是青果商尊严的拘谨形式，或者“优越愿望”——凯撒和斯大林

型的暴君式野心——的形式，迄今一直都是西方政治哲学的中心主题。凡是认真思考政治与公共政治秩序的人，都与“气魄”的道德暧昧性格斗，最后不得不使用“气魄”的积极面，来寻求一个消除黑暗面的方法。

在“理想国”篇中，苏格拉底参与有关“气魄”的讨论，因为“气魄”对他理想中正义邦的建构显然具有决定性的角色。这城邦跟任何都市一样，都有外敌，必须防卫自己免受外敌攻击。因而必须有守护阶级，这阶级的人勇敢，富有公共精神，为公共的善乐于牺牲自己的物质欲望。苏格拉底并不认为这种勇气和公共精神是来自私人利益的盘算。这些其实都札根于“气魄”；亦即札根于守护阶级对自己和他们所住城邦的正义感及对威胁者隐含的非理性愤怒。

“气魄”是从私利私欲的生活中拉出个人，使之注意公共之善的基础，因此对苏格拉底来说，“气魄”是所有政治共同体存在所不可或缺的政治美德。可是，苏格拉底也认为这种“气魄”虽然会巩固政治共同体，反过来也难免破坏这共同体。例如，他把有“气魄”的守护者比喻做狞猛的看门狗，若不接受适当的训练，不仅闯入者，连主人都会咬，这种观念在《理想国》篇中到处都有。所以，在建构公正的政治秩序上，“气魄”的培育和控制都不可或缺；《理想国》篇最前面六卷大部分都在讨论给予守护阶级正确的“气魄”教育。

帝国光荣之路

想借帝国主义征服其他国民的“优越愿望”，是中世纪和近代初期许多政治思想家的重要主题；他们把这种成为主人愿望称为“光荣的追求”。当时，野心君主的认知斗争，一般认

为是人性与政治的共同物质。在许多将帝国主义视为当然的时代里，这种斗争未必意指暴政或不公正。例如，圣奥古斯丁确实把光荣的欲望视为恶德之一，但它在其中为害最少，同时也可以成为人类伟大的源泉。

"优越愿望"被理解为光荣的欲望，是近代思想家马基雅维利的中心概念、他决定性地与中世纪基督教政治哲学的亚里斯多德传统分手。如今，马基雅维利以留下许多露骨的格言闻名，例如被害怕比被爱好，只有合乎自己利益时才应守约。可是，他是近代政治哲学之祖，要在现世支配自己的生活，不应从"应该如此生活"的理想面，而应从"已如此生活"的现实引出线索。经由教育将人改为善，如柏拉图所教，马基雅维利对此则从人之恶创出好的政治秩序。恶若能由正确的制度导引，则合乎善的目的。

马基雅维利了解，在光荣欲望的形态里，"优越愿望"是君主野心背后的基本原动力。国家有时因为需要，或以自卫手段，或为确保将来的人力物力资源，而侵略邻国。可是，超越这种考虑的是要求他人承认的欲望——所以，获胜的罗马将军以锁链系着敌将，穿过民众的欢呼时，已况味到观喜之情。对马基雅维利而言，光荣的欲望并不是君主政治或贵族政治特有的性质。这种欲望也影响到共和国，就像在贪婪的雅典和罗马帝国之案例中，政治参与煽起国家的野心，图谋军备的效率化，以扩张国土。

光荣的欲望是人的普遍特征，但马基雅维利知道，这会让有野心的人变成暴君而使其他的人变成奴隶，在这一点上会产生严重的问题。但马基雅维利以跟柏拉图不同的方式解决这个问题；这方式就成为以后共和立宪主义的特征。马基雅

维利不像往昔的柏拉图，致力于教育有“气魄”的君主和守护阶级，而是想以“气魄”制“气魄”。如果采取混合共和制，可以保证某种程度的自由，因为在这制度中，君主与少数贵族有“气魄”的野心、与人民有“气魄”的独立欲望，两者维持均衡。马基雅维利所说的混合共和政体，正是美国宪法中所熟悉的三权分立的版本。

战士的经济代替宝剑

马基雅维利以后，另有一种最富野心的计划，我们已经谈过；近代自由主义之祖霍布斯和洛克想从政治世界中扫除“气魄”，代之以欲望和理性的组合。这些近代初期的英国自由主义者在君主热情而顽固的骄傲中，或在好战僧侣莫名其妙的狂信中看到“优越愿望”，并把它视为战争的最大原因，而攻击所有形态的骄傲。他们对贵族式骄傲的侮辱行为由亚当·佛格逊(Adam Ferguson)、詹姆士·史图亚特(James Steuart)、大卫·休姆(David Hume)和孟德斯鸠等许多启蒙思想家所继承。

在霍布斯和洛克及其他早期自由主义思想家所拟思的市民社会中，人只需要欲望和理性。“布尔乔亚”是近代初期思想家极力推崇的产物，致力于改变人性以创出社会和平的社会工程。近代自由主义之父并不像马基雅维利所构想那样让少数的“优越愿望”和多数的“优越愿望”作战，而是让人性中欲望部分的利害关系和“气魄”部分的热情作战，以实质克服“优越愿望”。

“优越愿望”的社会表现，近代自由主义所宣战反对的社会阶级，就是传统的贵族。贵族的战士不会自己生产财富，只从其他贵族夺取。更正确地说，夺走了农民阶级生产的剩余

部分。贵族的行动并不是奠基在出卖劳力给最高出价者的经济理性上。其实，他完全不工作，只在休闲中充实自己。这种行为常为骄傲和荣誉所束缚，不许去做商业交易这类会损害自己尊严的事情。

许多贵族社会充满了颓废，但贵族的本质是与血腥战场上乐于冒生命危险的态度相结合；所以战争一直是贵族生活方式的中心，而且如我们所知，战争是“经济上的次要策略”。那么最好是让贵族战士省悟自己野心的虚荣，蜕变为爱好和平的实业家——其追求私利的行为也可以让周围的人获得利益。

当代社会科学所描述的“近代化”过程可以解释为灵魂中欲望部分在理性导引下逐渐战胜灵魂的“气魄”部分；这过程已在世界无数国家进行。贵族社会从欧洲到中东、非洲、南亚和东亚，尽管有文化差异，但几乎已存在于全世界。要经济近代化，不仅需要构筑都市和理性官僚制这类近代的社会结构，布尔乔亚的生活方式也从洋溢“气魄”的贵族生活中获得胜利。因此，霍布斯向旧贵族阶级提出申请，以有“气魄”的骄傲来换取和平的物质生活。也有一些国家像日本，这种交易是公开的。在国家近代化中，武士们以实业家起身，进入二十世纪后，逐渐成长为财阀。另一方面，大部分贵族拒绝这种交易，继续展开没有希望的战斗，意图恢复有“气魄”的伦理秩序。这种战斗目前在第三世界各国依然进行着，往昔贵族战士的子孙已被迫决定他们是不是应该手握电脑终端机去代替家传宝剑。

美国建国前，洛克原理在北美取得完全的胜利——也就是灵魂的欲望部分对“气魄”部分的胜利。美国独立宣言宣扬

的“追求幸福”之权利，亦可视为获得财产的权利。汉弥尔顿、马丁逊、约翰·杰依(John Jay)等在《联邦主义》杂志为拥护美国宪法展开伟大的论述，这份杂志就以洛克主义为基本架构；例如在著名的《联邦主义》第十期，即拥护代议政体，做为治疗政府容易深陷其中的派阀症的特效药。麦迪逊在里面强调，维护人的多样能力，尤其“获得财产的不同又非平等的能力”，是“政府的第一目标”。

欲望战胜气魄的美国宪法

美国宪法中的洛克遗产是无法否定的，但《联邦主义》的执笔群也同样知道“要求承认的欲望”并不容易从政治世界里消逝。其实，充满傲气的自我主张可视为政治活动的目标和动机之一；让这种主张可获充分发泄的政府才是好政府。所以，他们像马基雅维利那样，全力把“认知的欲望”转向积极或至少无害的方向。《联邦主义》第十期中，麦迪逊论经济“利益”为基础的党派，而与以“激情”为基础的党派明显区别；严格来说，这种党派是以人们对对错的激情意见为基础，而其激情内容则是“关于宗教、政府及其他种种观点怀着不同意见的热忱”或“对不同领导者的倾心”。

麦迪逊进而指出，政治见解是自爱的一种表现，跟一个人对自己及自己价值的评估紧密结合：“只要理性和自爱结合，‘人’的意见和激情就会不断相互影响。而且激情一直跟着意见不离左右。”总之，党派不仅来自不同的人灵魂中的欲望部分(即经济利益)的冲突，也源于“气魄”部分间的冲突。所以，今日美国，关于堕胎的权利与学校里的祈祷和言论自由，可说意见百出，同样的，麦迪逊时代的政治也不断发生禁酒、宗教

和奴隶制度等问题的对立。

加上来自多数相对弱势个人的激情意见，《联邦主义》的作者相信，政治生活必须与"爱声名"战斗。汉弥尔顿说，这是"最高贵心灵的支配性热情——换言之，是有野心之强者方面的光荣之欲望。"优越原望"就跟"对等原望"一样，不断地让美国建国之父伤脑筋。

麦迪逊和汉弥尔顿说，美国宪法并不是压抑这些不同"气魄"表现的制度性手段，而是给予它们安全而具生产性的排泄口。麦迪逊认为，人民的政府——备有公职候选、政治演说、讨论、写政论、选举投票等过程——在附以扩展为较大共和国的条件之下，可视为一种温和的方法，以满足人类天生的"骄傲"和有"气魄"的自我主张之气质。民主政治的过程不仅以决策或"集合利害关系"的手段，也以一个"过程"，亦即一个表现"气魄"的舞台、一个可以让别人承认自己见解的场域，而显得很重要。

有野心的强者拥有更高更危的"优越原望"，以此而论，立宪政体显然已建构成以野心"制野心"的方法。政府分为种种部门，所以对强有力的野心人物来说，总有一些空隙，而这类野心却借制衡制度互相制约，终于阻止了暴君的出现。即使一个政治人物有野心要做凯撒第二或拿破仑第二，但在这体系下，充其量只能成为卡特或里根。因为制度上强有力的束缚和周围政治势力的牵制，这类人要实现自己的野心，只有被迫成为人民的"奴仆"，而非人民的主人。

没有胸膛的人

在霍布斯、洛克的传统中，许多思想家都觉得自由主义政

治要驱逐要求承认的欲望，或约束此欲望置于无所为状态，相当不容易。现代社会今后也许将由如路易士(C. S. Lewis)所说的，是“没有胸膛的人”所组成；这种人只有欲望和理性，却缺乏骄傲的自我主张。这种自我主张在以前充满了人性的核心。“胸膛”是让人成为人：“若遵从知识，人只是灵魂；若遵从欲念，人只是动物。”

近代最伟大又最能言善道“气魄”拥护者，也是让“气魄”复活的先知，就是今日相对主义与虚无主义的养父——尼采。尼采当时会被描写成“贵族的激进主义者”，他对这批判毫无异议。尼采的许多著作的确可解释为他对“没有胸膛之人”的文明兴起的反应，对布尔乔亚社会兴起的反应；他说，布尔乔亚社会除了舒适的自我保存之外什么也不期待。

对尼采而言，人的本质既不是欲望，也不是理性，而是其人的“气魄”。人是最需“评价”的生物；是在发出“善”与“恶”的能力中发现生命的“红脸颊的野兽”。他的出场人物查拉图斯特拉说：

人确实已把自己的善与恶给了自己。不错，他们没有接受，没有发现，也没有让它像来自天堂的声音那样降落。只有人会为保存自己把价值置于事物上——他独自创造事物的意义，人的意义。因此，他把自己称为“人”，其意为：评价者。

评价就是创造。听这个字，你们这些创造者！评价本身在所有被评价的事物中是最应评价的宝贝。只有经由评价，那儿才有价值；没有评价，存在的胡桃是空的。听这个字，你们这些创造者！

人创造了怎么样的价值，并不是尼采的中心论点：因为人有"一千零一个目标"要达成。地球上的任何一个民族都有邻近民族所无法了解、属于自己的"善与恶之语言"。形成人之本质的是评价行为，要求给自己价值并获得承认的行为。评价的行为必须选出较好和较坏，因此在本质上是不平等的。于是，尼采只关心让人觉得自己比别人优秀的"气魄"表现"优越愿望"。近代政治哲学的始祖霍布斯和洛克说，在肉体安全与物质积累的名义下，要从人那儿取得评价事物的能力，就会招致惨淡的结果。

尼采著名的"权力意志"说，可以说是致力于阐明"气魄"对理性与欲望的优越，致力于治疗近代自由主义对人之骄傲与自我主张之能力所造成的伤害。尼采的著作是赞扬黑格尔的贵族式主人及其为声名而死的战斗；同时也猛烈指斥无意识中完全接纳奴隶道德的近代社会。

要解释"气魄"和"要求承认的欲望"的现象，会有种种辞汇，然而无论如何，灵魂的"第三部分"才是柏拉图到尼采哲学传统的主要关心点。这已指出阅读历史过程极其不同的方法，换言之，不是把历史过程看成近代自然科学的展开与经济发展理论的故事，而是"优越愿望"出现、成长、最后衰退的故事。其实，近代的经济世界只有在欲望牺牲"气魄"的形式下解放，才能够出现。历史过程随着主人的血腥之战而开始，但在某一意义上已随近代的布尔乔亚而告终；近代布尔乔亚安居于今日自由民主社会，追求物质财富甚于光荣。

目前，没有人会有系统地研究"气魄"，将之视为教育的一部分；而"承认的斗争"亦未列入现代的政治语汇中。光荣的欲望比他人优秀，尽量让多数人承认自己优越的过度努力，对

马基雅维利而言，是人类极其自然的特质，但现在已不能视为适于个人目标的语辞，只能用来解释希特勒、斯大林这些可厌的现代暴君的特征。当然，“优越愿望”的种种不同面具，迄今依然活在日常生活中；如第五部所见，除去“优越愿望”，几乎很难在生活中找到满足。可是从如何掌握自己这一点来看，现代世界中，“优越愿望”在伦理上已经挫败。

驱逐气魄的现代世界

今日世界里，“优越愿望”已变成被攻击的目标，一点也不受尊敬。近代初期哲学家意图从市民社会逐出碍眼的“气魄”，想来已完全成功。在这一点上，我们很愿意赞同尼采。取代“优越愿望”的有两种；第一是灵魂中的欲望部分采取彻底的生活“经济化”。此一经济化已广泛实行，从欧洲各国加强统合欧洲共同体，到大学毕业生悄悄计算以选择职业的低卑实例。

取代“优越愿望”的第二项是有强烈渗透力的“对等愿望”，即希望自己与别人能对等获得承认。这种欲望有种种形式，如哈维尔青果商的“气魄”或反对堕胎、主张动物权利的“气魄”等。我们谈到自己目标时，不用“认知”或“气魄”这些语辞，却常使用“尊严”、“尊敬”、“自尊”、“自负”这类语辞。这些精神论的要素也出现在一般大学毕业生以损益表选择职业的局面上。这类概念亦盛行于我们的政治世界中；更是了解二十世纪后半叶世界上发生民主转移现象所不可或缺。

我们留下了明显的矛盾。创出盎格鲁－撒克逊近代自由主义传统的人，都想从政治世界中逐出“气魄”，但承认的愿望仍然采取“对等愿望”出现在我们四周。这是不可预期的结果

吗？最后，我们想勉强压制本来难以压制的人性终告失败？还是想保存人类个性的“气魄”部分，而非从政治领域逐出此一部分，以期更深刻了解近代的自由主义？

的确，这种深刻了解是可能的，因此必须回归黑格尔和他未完成的历史辩证法。承认的斗争在其中扮演了关键性的角色。

第十八章
主人与奴隶

完全绝对自由的人，完全满足于固有自我的人，在这满足中完成的人，将是“克服”奴隶状态的奴隶。如果怠惰的主人是一个死胡同，相对的，奴隶状态反而是所有人性、社会与历史进步的源泉。所谓历史就是就是奴隶展开的历史。

柯杰夫《黑格尔导读》

在好几章以前，我们在历史过程的入口处（其实，就在人类历史开始时期的结尾部分），当时人为了纯粹声名，冒生命危险而战，我们停止了对黑格尔辩证法的解释。在黑格尔“自然状态”（记住，黑格尔不曾用过这个词）中蔓延的战争状态，跟洛克不同，并没有直接导至基于社会契约的市民社会。反而在这原初之战中，一方爱惜生命，“承认”对手，答应做其奴隶，缔结了主从关系。

可是，从长远来看这种主从的社会关系并不稳定；因为主人和奴隶最后都不会满足于承认的欲望。缺乏这种满足感，才会在奴隶制社会中产生“矛盾”，成为历史进步的更大原动力。在血腥战争中愿意冒生命的危险，是最早的人性行为；然而，仅仅如此他并不能成为完全自由满足的人，这得等进一步的历史变革。

主人和奴隶都为不同的理由，而觉得不满足。主人在某一意义上比奴隶更有人性，因为他为认可这个非生物性的目的，愿意进一步去克服自己的生物本性。让生命暴露在危险

中,主人会去证明他是自由的;奴隶反而遵从霍布斯的劝告,屈服于暴力死亡的恐惧。所以,他一直都是贫穷胆怯的动物,无法克服自己生物或先天的制约。

可是,奴隶的缺乏自由与不完整的人性,是造成主人困境的来源。因为主人希望得到他人的承认;换言之,主人希望同样拥有价值与尊严的他人,承认自己的价值与尊严;可是,即使赢得声名之战,承认主人的只是变成奴隶的人,这种人因天生怕死,所以人性未达到完整的地步。于是,主人的价值会被一些不太人性的人所承认。

这也适合我们追求被他人承认和肯定的共同经验;我们的价值能受到我们所尊敬的人和我们相信其判断力的人赞扬或承认,比什么都重要。不仅于此,如果能获得更多人的承认肯定,那就更好。当我们回家时,养的狗就摇着尾巴,在某一意义上就是"承认"主人。可是,狗在本能上被训练成这样,每一个人不论是邮差或强盗,狗都是如此。另举一个政治事例,斯大林这类人物,听到群众被迫欢呼的奉承声音,都觉得非常满足。但是,这种满足感远不及华盛顿或林肯这些民主的领导人得到民众发自内心的尊敬而所怀的满足感。

这也是主人的悲剧。他为获取奴隶的肯定而以生命为赌注,而这些奴隶却没有足以让主人肯定的价值。所以,主人内心总不觉得满足;而且主人不管到那里都是主人。因为他有奴隶为他做工,不必自己工作;生活必需品也很容易获得。在休闲与消费的生活中,他过着千年如一日毫无变化的生活。正如柯杰夫所指出的,主人可以被杀,但不能被教训;当然,有时为领土支配权与继承权而跟其他主人经过若干次死斗,冒了生命的危险。可是,冒生命危险这种行为,不论洋溢着多深

的人性，终究也只是一再自我肯定的行为；纵使不断进行领土争夺战，也不会改变与他人的实质关系和本人的人性，更不会产生推动历史进步的原动力。

奴隶解放自己的途径

奴隶方面也同样不会满意；可是，跟主人不同，他虽然不满意，但不是永远糊涂，反而创造了丰富的转变。服从主人的奴隶当然不被认为是人。他被当作“物”，即被当作满足主人欲望的工具。承认完全是单向的。可是，因为完全不被承认，奴隶反而期望改变。

奴隶经由“工作”回复人性，而这人性当初是由于害怕暴力死亡才丧失的。起初，奴隶因为怕死，不得不为满足主人而工作。可是，劳动的动机逐渐改变了，不再是害怕直接的刑罚，开始从责任感与自律的动机去工作，并在其中学习为工作而压抑自己的动物性欲望。换言之，他让工作伦理之类的东西逐渐发展。

更重要的是，经由工作，奴隶开始了解，作为一个人，他能够改变自然，也就是能够利用自然的物质，自由地改造它们成为依据设计概念而来的创作品。奴隶使用工具，可以用工具制造工具，借此产生科学技术。近代自然科学不会产生要什么有什么的懒惰主人，但会产生对被迫劳动深感不满的奴隶。经由科学和技术，奴隶发现自己可以改变自然，不仅可以改变自己出生的自然环境，也可以改变自己的本性。

刚好与洛克相反，黑格尔认为劳动已完全从自然中解放了。他认为，只满足自然的需求和新生的欲望，并不是劳动的重点。劳动本身代表自由，因为它表示人有能力超越自然的

决定,去自我创造。“与自然调和”的劳动并不存在,克服自然,证明自己的主人状态,人类真正的劳动才会开始。

黑格尔对私有财产的见解,与洛克完全不同。洛克认为,人为满足自己欲望而追求财产的取得;而黑格尔则把财产,例如房屋、车子和土地等,看成人本身的“具像化”。所以,财产并不是物的固有特性;只因为人同意尊重彼此的财产权,它才会以一种社会契约的方式而存在。人不只为了满足需求,也为了希望得到他人的承认才拥有财产,由此获取满足。跟洛克和麦迪逊一样,对黑格尔来说,保护私有财产,符合市民社会的目的。可是,黑格尔把财产视为追求承认的历史斗争的一个阶段或一个侧面;视为不仅满足欲望,也满足“气魄”的事物。

主人在血腥之战中冒生命危险以证明自己的自由,借此指出自己是超越自然决定的存在。反之,奴隶是经由为主人工作而怀着自由的理念,并在这过程中了解自己有能力以一个人进行自由与创造的劳动。奴隶的支配自然是他了解支配本质的锁钥。以历史眼光来看,奴隶潜在的自由比主人现实的自由更重要。主人是自由的;他想做就做,想消费就消费,以直接当下的方式享受自由。反之,奴隶只心怀自由的“理念”,而此理念是工作结果带来的。在实际生活中,奴隶并不自由。当然,自由理念与自由现状完全不同;因此,奴隶更接近哲学家。在他实际享受自由之前,必须抽象地思考自由。他在实际居住在自由社会之前,不得不为自己创造自由社会的原理。所以,奴隶意识高过主人意识;因为他已达到更深的自我意识,亦即对自己和自己情境的深邃洞察。

我有一个梦

一七七六(美国独立)或一七八九(法国大革命)自由与平等的原理,并不是自然而然就跃入奴隶的脑袋里;奴隶并不是一开始就向主人挑战,而是经过长期痛苦的自我教育,才让自己克服死亡恐惧,要求正当的自由。他考虑自己的现状和自由的抽象"理念",在寻到真正的自由之前,放弃了种种微不足道的自由。就像马克思的"意识形态"那样,对黑格尔而言,这种微不足道的自由,本身就并非真实,而只是反映主人与奴隶这种现实下层结构的知识构成。

蕴含着自由理念的新芽时,这种知识构成会让奴隶甘愿接受缺乏自由的现实。在《精神现象学》中,黑格尔举出禁欲主义和怀疑主义等哲学就是这类奴隶的意识形态。可是,最重要的奴隶意识形态,也最直接跟实现自由平等之社会相结合的意识形态,就是基督教这个"绝对宗教"。

黑格尔把基督教视为"绝对宗教",不是源于心胸狭隘的种族中心主义,而是因为基督教教义和西欧自由民主社会的出现,两者之间存在着客观的历史关系,韦伯和尼采等后世许多思想家也接受这种观点。基督教成为实现自由理念的倒数第二种形态(最后形态是自由民主),依照黑格尔的说法,是因为这个宗教根据人的道德选择或信仰的力量,最先在上帝之前建立了所有人普遍平等的理念。总之,在基督教里,人是自由的,而这自由并不是霍布斯所说从肉体束缚解放的形式自由,而是善恶判断中的道德自由。

人已丧失乐园,成为饥饿裸裎的动物,但经由道德抉择和信仰的力量,也可以进行精神的重生。基督教的自由是指灵魂的内在状况,不是指外在的肉体状态。哈维尔的青果商和

苏格拉底的雷昂提斯都感受到有"气魄"的自我价值感,这种价值感和基督徒的内在尊严与自由有其共通之处。

基督教的自由理念包含了普遍的人类平等,但其理由与霍布斯-洛克的自由主义不同。美国独立宣言指出,"所有人都生而平等",这也许是造物主授给所有人不可让渡的权利。霍布斯和洛克所抱持人类平等的信念是建立在天赋平等之上。霍布斯认为,人都同等拥有互相砍杀的力量,所以是平等;洛克也指出人类才能的平等性;但洛克说,孩子和他们的父母并不平等,也跟麦迪逊一样,认为人获取财产的能力并不平等。因此,洛克所说的平等并非指机会平等。

反之,基督教的平等乃奠基在这个事实:所有人都同样拥有一种特殊的能力,即道德选择的能力。所有人都可以接受或拒绝上帝,也可以为善或为恶。一九六四年,马丁·路德·金(Dr. Martin Luther King)在林肯纪念堂台阶上发表的《我有一个梦》演说中,已如实指出基督教的平等观。在这演说中,金留下了难忘的台词,他说他有一个梦,他的四个小孩"有一天会住在一个不以肤色,只用人物内涵来判断的国家"。值得注意的是,金在此并没有说,孩子应该用才能和优点来判断,也没有要他们在允许的范围内迅速窜起。对基督教牧师金来说,人的尊严不在人的理性和聪慧中,而是在人格中,也就是在道德特质、分辨善恶的能力中。在美丽、才能、知识或技术方面,人显然是平等的,但就道德实践主体而言,每一个人都是平等的。最平凡和最难应付的孤儿,在上帝的眼中,也许比最有才能的钢琴家或最有才气的物理学家,拥有更美的灵魂。

基督教对历史过程的贡献已向奴隶展现人类自由的意象,并界定在何种意义下所有的人才能有尊严。基督教的上

帝普遍"承认"所有的人,承认每一个人的价值和尊严。换言之,天国不是虚荣的"优越愿望",而指出了一种对世界的期望;在这期望中,每个人的"对等愿望"都可获得满足。

基督教的奴隶意识形态

不过,基督教的问题乃在于它是另一种的奴隶意识形态,也就是在某些重要层面上不是真实的。在基督教中,人的自由不是在这地球上,而是在天国里实现的。换言之,基督教有自由的正确"理念",但结果却对现实的奴隶说不要期待现世的解放,要他们忍受不自由的状况。

据黑格尔说,基督徒并没有发觉上帝没有创造人,而是人创造上帝。人创造上帝作为自己的阴影,因为在基督教的上帝中,我们看见一种存在,完全支配着自己和自然界,可是,基督徒更进一步让自己隶属于自己创造出来的上帝;本应成为自己的救赎者,但基督徒相信来世会获上帝拯救,而自甘过着地上的奴隶生活。于是,基督教乃成一种"异化"的形态,也就是一种新的奴隶形态:人变成自己所创造者的奴隶,并因此将自己撕裂为二。

最后伟大的奴隶意识形态——基督教,已向奴隶明白展示人的自由应如何存在的意象。基督教没有给他脱离奴隶状态的现实手段,但更明确地显示出他的目标。此一目标就是要做一个自由而自律的人,他因此而成为所有人承认的个体。奴隶经由劳动完成解放自己的大部分事业。他支配自然,循着自己的理想改变它,并认识自己自由的可能性。所以,对黑格尔来说,历史过程的完成,只要求基督教的世俗化。换言之,将基督教的自由理念移入现实世界即可。这就需要一种

更血腥的战争，奴隶从主人解放自己的战争。黑格尔认为自己的哲学是基督教教义的一种变形，它不再依赖神话和圣经的权威，只依赖奴隶的绝对知识和自我意识的达成。

历史过程肇始于为纯粹声名之战；其中贵族式主人乐于冒生命的危险，以获取他人承认。克服自己的天性，主人展示了自己是更自由、更真正的人。可是，推动历史的不是主人及其战斗，而是奴隶及其劳动。起先，奴隶因死亡恐惧而接受奴隶的情境；但与霍布斯追求自我保存的理性人不同，黑格尔的奴隶决不会对自己满意。奴隶也有"气魄"、自我价值与尊严的感觉，以及超越奴隶生活的欲望。

奴隶的"气魄"表现在以劳动为荣和巧妙处理事务的能力上，有能力巧妙处理自然"几近没有价值的物质"，并依据他的理念去改造它们。"气魄"也出现在奴隶对自己所怀的理念上。在自己的价值和尊严获得他人承认之前，奴隶的"气魄"让他掌握了有价值与尊严的自由的可能性。跟霍布斯的理性人不同，他不会压抑自己的骄傲。反过来，在获得别人承认以前，他也不会觉得自己是完美的人。让历史前进的原动力是奴隶持续不断追求承认的欲望，绝非主人怠惰的自我满足和不变的自我认同。

第十九章
普遍平等的自由国家

国家的存在是上帝在此世的作为。

——黑格尔《法哲学》

对黑格尔而言，法国大革命是基督教式的自由平等社会。在这场革命发生期间，先前的奴隶冒生命危险，原初让他们成为奴隶的死亡恐惧。自由平等原理由拿破伦的常胜军传播到欧洲邻近国家。法国大革命后诞生的近代自由民主国家，只是在现实世界中实现自由与人类普遍平等的基督教理念。这不是尝试把国家神格化，或者赋予国家一个盎格鲁－撒克逊自由主义所缺少的"形而上学意义"；而是说建立一种认识，认为是人创造了基督教的(上帝)，因于人也能把上帝拉到地球上，让它住在国会议场、官邸与近代国家的官僚制度中。

黑格尔给我们机会去重新解释近代的自由民主，解释的观点则与源起霍布斯和洛克的盎格鲁－撒克逊自由主义传统完全不同。黑格尔对自由主义的了解，对自由主义的描述也有较高贵的意象，而且是一种更正确的解释，解释全世界的人希望住在民主社会时意何所指。对霍布斯和洛克来说，对起草美国宪法和独立宣言的继承人来说，自由社会是个人间的一种社会契约，个人有特定的自然权，尤其有生活权——即自我保存的权利，有一般理解为私有财产权的追求幸福权。总之，自由社会是基于互相不干涉生活与财产的市民间交互且对等的同意。

反之，对黑格尔而言，自由社会是指市民相互承认的交互且对等的同意。如果霍布斯和洛克的自由主义可以解释为追求合理的私人利益，则黑格尔的"自由主义"是追求"合理的承认"，即承认普遍的基础，在这基础上，每个人都以自由而自律的人为所有人所承认。

当我们选择生活于自由民主社会时，不仅它允许我们自由赚钱，满足我们灵魂中的欲望部分；更重要的是，最后更能满足我们的则是这个社会承认我们的尊严。自由民主的生活是迈向物质繁荣之路，但也指示我们通往承认自由完全非物质性目标的道路。自由民主国家是在我们自己的自我价值感中评价我们。因此，我们灵魂中的欲望部分和"气魄"部分都会觉得满足。

普遍的承认纠正了承认中深刻的缺点，而承认已存在于奴隶制社会和许多类似的社会。法国大革命以前的社会，几乎不是君主制就是贵族制；不是一个人（君主）就是少数人（"统治阶级"或菁英分子）获得承认。他们的满足是建立在许多人民的牺牲上，而人民的人性却得不到承认。站在普遍而平等的基础上，承认才能合理化。

主从关系的内在"矛盾"，已在主人的道德性和奴隶的道德性巧妙统合的国家中解决了。主人和奴隶的明显区别已经消失，以前的奴隶变成新的主人——不是其他奴隶的主人，而是自己的主人。这是"一七七六年精神"的意义。总之，不是另外不同主人集团的胜利，也不是兴起了新的奴隶意识，而是在民主政体中完成人的自我支配。而且，以前主从关系的一些要素——主人方面的承认满足感和奴隶方面的劳动——已在这个新的统合形态中承继下来了。

民族优越披上民主外衣

与其他非理性的承认形态对照，我们才能够比较了解到普遍承认的合理性。例如，一个民族主义国家，也就是市民权受到特殊的民族、种族或人种限制的国家，建构了“非理性”的承认形态。民族主义是被承认欲望的表现，由“气魄”产出。民族主义者原本就认为经济利益是次要的，只有获得承认肯定与尊严才最重要。民族性不是自然的特征，必须获得他人承认才能得到。可是，民族主义者追求的承认，不是承认个人自己，而是承认自己所属的集团，即自己所属的民族。

在这意义下，民族主义可以说是往昔的“优越愿望”披上了近代民主的外衣。过去每个君主为追求自己的光荣而战，而现在所有民族或国家都要求承认民族或国家的地位。就像贵族式主人一样，这些民族或国家也为获得承认，为它们“当阳之所”而乐于接受暴力之死的危险。

可是，基于民族性和人种的要求承认欲望，无论如何，绝不是理性的。人和非人的区别则完全是理性的。总之，只有人是自由的，所以能够为纯粹声名展开认知斗争。这种区别乃基于自然，甚或基于自然领域或自由领域的基本差异。另一方面，一个人群和另一个人群之间的区别，则是人类史中偶然、恣意的副产品。而且，不同民族或国民间为民族尊严之承认而展开的斗争已走进死胡同，以国际的规模，一如往昔贵族式主人为声名而战；一边的国家变成主人，另一边国家变成奴隶。只能承认其一边的承认形态是不完整的，就跟初期个人式主从关系绝无法让人满意一样。

反之，自由国家是合理的，因为这种国家已在唯一可能互

相接受的基础上，也就是在以一个人进行个人认同的基础上，让每个人都要求承认的竞争需要得以和解。自由国家必须是"普遍性"的。换言之，所有市民不是因为他们属于某特殊国家、种族或人种集团，而是因为他们是人，才必须获得承认。而且，它必须是"均质性"的，就像以废除主人和奴隶的区别为基础，建立没有阶级的社会。

普遍平等的国家，它的合理性在这事实之前愈发明显；这事实已指出，这种国家已经明显地建基在开放而公开的原理上，就像立宪议论促使美国共和国诞生的过程一样。换言之，自由国家的权威不是源自古老传统和宗教信仰的阴暗沉处产生，而是源自大众讨论的结果，而这种结果是就市民共同生活的条件彼此同意，才获得。自由国家呈现出一种理性的自我意识形态，因为人类已省悟作为一个社会的真实本质，而创出与此本质相符合的政治共同体。

互惠式的相互承认

那么在何种情况下，我们才能说近代自由民主会普遍"承认"全人类？

这是因为自由民主承认所有人的"权利"，并加以保护。换言之，美、法及其他任何自由国家所诞生的孩子，正因为生于这个国家，才拥有种种市民权。不论贫富，不管黑人白人，他或她的孩子不经审判体系的控告，都有免受生命威胁的权利。这孩子有权拥有财产，这权利必须得到国家和朋辈市民的尊重；对任何议题，都有权利做有"气魄"的选择（即对价值与评价表示意见），也有权利尽量公开并普及自己的意见。这种有气魄的意见有时采取宗教信仰的形式，而且表达意见时

可获完全的自由。

最后，当孩子长大成人，就有权利参与最先确立这类权利的政府，并参与讨论最高尚重要的公共政治问题。参与方式可以采取定期选举投下一票，或采取直接参与政治过程更富行动性的形态。有时则写社论支持一个人物或立场，有时则在政府机关中工作。人民的自治政府会消除主仆的区别；每个人都有资格共同拥有一些做主人的角色。目前，支配乃采取公布经由民主程序决定之法律——人自觉地支配自己——的一系列普遍规则的形式。国家和人民互相承认时，也就是国家给市民权利，市民同意遵守国家法律时，承认就变成"互惠的"。这些权利陷于自我矛盾时，也就是一种权利的行使侵犯到另一种权利的行使时，就要受到限制。

黑格尔对国家的概念和洛克的自由国家大体一致；洛克将国家定义为保护一系列个人权利的体系。可是，黑格尔的专家也许立刻会反对说，黑格尔对洛克或盎格鲁－撒克逊的自由主义是持批判态度的；而且拒绝承认洛克的美国和英国已形成历史的最后阶段。在某种意义上，这种反驳是正确的。盎格鲁－撒克逊的自由主义者中，有一部分人认为，政府唯一的目标是不能妨害个人，追求个人私利的自由是绝对的，这种见解正由今日自由主义右派所代表，黑格尔绝不会承认这种见解。再者，另有一部分自由主义者把政治权利单纯地认为是人们守护生命、财产或近年所谓"生活形态"(life－styles)的手段，对这种见解，黑格尔也一定加以否定。

另一方面，柯杰夫指出了一个重要的真理，认为战后的美国和EC各国已具体显示出黑格尔所说的普遍承认形态；因为盎格鲁－撒克逊的民主主义尽管建立在洛克基础上，其自

我理解也绝对不是洛克式的。例如前面所述，麦迪逊和汉米尔顿在《联邦主义》中，对人性的“气魄”面特别注意；麦迪逊更相信代议政治的目的就是给人们有“气魄”而激情的意见一个排泄口。

当代美国人谈到自己的社会与政府时，黑格尔的术语用得比洛克的术语还频繁。公民权运动的兴盛期，非常自然的，公民权的法制化是为承认黑人的尊严，是为实现独立宣言与宪法的应许。独立宣言与宪法保证美国人可以生活得自由而有尊严。当时的人要了解这类论题的要点，并不需要成为黑格尔学者。甚至几乎未受教育的人和底层的市民也都使用这种辞汇(德意志联邦共和国的宪法明白言及人的尊严)。

在美国和其他民主国家，选举权首先扩大到财产不够资格的人群，接着又扩大到黑人及其他少数民族和女性，但绝不能认为选举权只是经济权利(这些团体保护自己经济利益的权利)。选举权已被广泛视为人之平等与价值的象征，本身已成为一个目标而受到重视。美国建国之父虽然不用“承认”或“尊严”这类语辞，但并不妨害洛克的“权利”一辞不知不觉间滑向黑格尔的“承认”一辞。

在历史终结中出现的普遍而均质的国家，可说建立于经济与认可这两根支柱之上。人类的历史过程到达这种地步，是因近代自然科学的发展与承认斗争才往前推进。自然科学源自近代初期才解放的灵魂中的欲望部分，带来了无限的财富累积。无限的财富累积在欲望和理性结为一体时，就变成可能。在这意义下，资本主义无限地依存于近代自然科学。

另一方面，承认斗争则来自灵魂中的“气魄”部分。奴隶描绘了所有人皆自由平等的神之世界，但现实却与此完全不

同，过分的奴隶状态更驱使他们奔向承认斗争。如果历史过程真正的普遍史的全貌，没有对经济与承认这两根支柱加以说明，真正的意义就不能理解；就像要了解一个人的人格，就须说明欲望和理性及“气魄”一样。马克思主义和“近代化理论”等以经济为基础的历史理论，如果不把灵魂中“气魄”部分和承认斗争当作历史的主要动力加以考虑，绝不完整。

自由经济与自由政治

我们现在更详细分析一下自由经济和自由政治的内在关系，以及高度工业化和自由民主密切的相互关系。如前所述，选择民主绝不是根据“经济”理由。如果真有这种事情，民主政治反而变成了经济效率的累赘。民主的选择是自主自律的行为，这不是为欲望，而是为承认所做的选择。

但是，经济发展会创出更容易自主选择的条件。这有两个理由；第一，经济发展向奴隶显示支配概念。奴隶因此发现自己可以使用科学技术来支配自然，同时也借工作与教育的训练支配自己。社会的教育水准提高，奴隶就更有机会意识到自己是奴隶，希望自己变成主人，更希望消除其他有奴隶根性的奴隶念头。教育告诉他们，他们是有尊严的人，必须要为尊严获得承认而战斗。

近代教育教授自由平等理念，绝非是偶然的。自由平等理念是奴隶反抗自己所处状况而提出的意识形态。基督教和共产主义（黑格尔不知道后者的出现）都是掌握部分真理的奴隶意识形态。可是，随着时代的递遭，两者都暴露了非理性与自我矛盾。尤其共产主义社会不论如何追求自由平等原理，生活其中的人大半都没有承认自己的尊严，因此明白展现了

奴隶制社会的近代版。一九八〇年代后半马克思主义的崩溃，在某种意义上，反映出生活在这种社会的人已获得更高阶的理性精神，而且了解理性的普遍承认只能存在于自由的社会秩序中。

经济发展可促进自由民主的第二个理由是，经济发展不可或缺的教育普及，大规模地推动社会的平等化。古老阶级之墙已因机会均等的一般条件而崩解。当新阶级从经济状态或教育程度中兴起时，社会在推广平等理念上具有更大的流动性。于是，经济在法律平等完成以前，创出一种“实质”的平等。

如果人什么都不是，只是理性和欲望而已，那他们生活在军事政权下的南韩、科技官僚掌权下的佛朗哥西班牙，或者在急速经济成长中打开一条血路的国民党统治下的台湾，应该感到十分满意。但是，这些国家的人民有些东西超越了理性和欲望。他们怀着有“气魄”的骄傲，相信自己很有尊严，也希望自己的国家能承认这种尊严。承认的欲望是自由经济和自由政治之间失去的环节(missing link)。如前所述，由于高度工业化，社会逐渐都市化、流动化，教育水准也日益提升，更脱离部落、祭司、公会等传统权威而自由化。我们知道，这种社会和自由民主之间有一种高阶的经验关联，这种关联在以前是很难充分解释的。在我们的解释架构中，这个弱点是我们为自由民主的选择找到了经济的解释，也就是以灵魂中的欲望部分来解释。不过，我们应该把注意力移到“气魄”部分——灵魂的承认欲望。

随着工业化发展而来的社会变迁，尤其教育，看来已解放了某种承认需求，而此承认需求并不存在于贫穷没有教养的

人群中。当人越富裕，越有世界观，越有教养，就越会追求更大的财富，也希望自己的地位能够得到承认。西班牙、葡萄牙、南韩、台湾和中华人民共和国的人民不仅全面要求市场经济，也要求民治民享的自由政府，其原因可完全用非经 济、非物质的驱力来解释。

在思想内掌握时代

柯杰夫对黑格尔的诠释中指出，普遍而均质的国家才是人类史的最后阶段，因为它已让人“完全满足”。总之，这主张就建立在人的此一信念上：相信“气魄”或寻求“承认欲望”的根源性，它是最深又最基本的人性热情。黑格尔和柯杰夫不仅从心理层面，也从形而上学层面指出承认的重要性，他们也许比认为欲望与理性即一切的洛克或马克思及其他哲学家更深刻了解人性。柯杰夫指出，他没有以超历史的基准去测度人所造出的制度的妥当性，其实承认的欲望已成为这种尺度。最后，对柯杰夫而言，“气魄”是人性不朽的部分。来自“气魄”的承认斗争也许需要一万年以上的漫长历史进程，但对柯杰夫或柏拉图，这都是灵魂的建构部分。

柯杰夫认为我们正站在历史的终结上，这种主张是否正确恰与当代自由民主国家可让人的承认欲望满足到何种地步，有密切关系。柯杰夫相信，近代自由民主已成功地统合了主人道德，和奴隶道德虽仍留下一些两者的因素，但其差别已消逝了。然而，果真如此？主人的“优越愿望”已成功地被近代政治制度所升华转换，对当代政治不再构成问题了吗？人只要被承认与所有人平等，就永远满足了吗？不会追求更多吗？“优越愿望”若为近代政治所升华转换，我们就会赞扬尼

采的“优越愿望”，而不会认为是无比的灾难?

关于这类疑问，本书第五部再仔细考察。

同时，我们将更仔细看一看人的意识越接近自由民主，意识本身会如何变换。“承认的欲望”在转向普遍而平等的承认以前，可以采取各类宗教与民族主义所代表的非理性形态。这种转移决不顺畅，在现实的大部分社会都是理性的承认与非理性的形态并存。更进一步说，为了让理性承认的社会诞生与延续，就必须有某种非理性的承认形态留下来。这是柯杰夫还未充分讨论的矛盾。

黑格尔在《法哲学》的序中解释，所谓哲学是“在思想内掌握其时代”，没有人能够跃过罗德岛上的巨人像，同样的，哲学家也不能跃过他的时代预测未来。可是，尽管有此警告，我们依然要把目光注向未来，理解近年来全世界自由主义革命的展望与极限，以及其对往后的国际关系有何影响。

第四部

工作伦理的动机

第二十章
最冷的怪物

现在有些地方仍然有人民和家畜，但是我们住的地方却没有。兄弟们，这儿有国家。国家？什么是国家？那么，张开你的耳朵听我说，因为我要告诉你们人民之死。

国家在所有冰冷怪物中是最冰冷的；它也会冷冷地说谎。从它口中滑出这样的谎言："我，国家，即是人民。"这就是谎言！创造人民并在其头顶上高悬一个剑和上百个欲望……

我给你这个讯号：每个人民对善与恶都会说出自己的语言。邻近的国民却不能了解。人民已创出对自己习惯和权利的语言。可是，国家却在所有和善恶相关的语言中说谎；而且不管国家说什么，都是谎言——不管国家有什么，都是偷来的。

——尼采《查拉图斯特拉如是说》

在历史的终结点上，自由民主已经没有一个意识刑态上的强敌。过去，人民之拒绝自由民主，乃因他们相信自由民主比君主制、贵族制、神权政治、法西斯、共产主义式极权主义及其他任何自己曾经相信的意识刑态更差劲。可是现在，除了极少数国家以外，似乎已经有了普遍的共识去接受自由民主主张，以之作为最合理的政府形态，也就是这种国家会最充分实现合理的欲望或合理的承认。这么说来，极少数国家以外的所有国家为什么不全是民主国家？虽然许多国家的人民和领导者在理论上都接受民主原理，为什么却依然不能顺利地

转向民主？我们为什么还会怀疑：世界上许多虽未转换为安定的民主却依然自称民主的政权，却不能持续下去？即使最后获得胜利，目前倾向自由主义的趋势为什么一直往后退？

自由民主的根本乃在于推动最合理的政治行为；在此，整个共同体一再讨论体制的本质及支配公共生活一系列的基本法律。可是，人常有一种缺点，就是理性和政治都不容易完成自己的目标；而且，人不只不能从个人也不能从政治的水平去“支配”自己的生活。例如，许多拉丁美洲国家在十九世纪向葡萄牙或西班牙争得独立后不久，就借美国或共和的法兰西为范本的政体建立了自由民主的国家。可是这些国家没有一个能成功地保存住非分裂的民主传统直到现在。除了受到法西斯和共产主义的主要挑战之外，拉丁美洲几乎没有出现过理论水平上足以跟它抗争的敌人。不过，自由民主面对艰辛的战斗，取得胜利后，才维持住权力。也有许多像俄罗斯的国家，经历了各式各样威权的政府形态，但到最近仍然没有经验过真正的民主主义；还有像德意志这样的国家，虽然根深札于西欧的传统，但为赢得安定的民主，仍然经历了许多可怕的困难。另一方面，自由平等的发祥地法国，则自一七八九年以来经历了五个不同的民主共和政治。这些案例跟比较容易维持体制稳定的盎格鲁－撒克逊系统最民主的经验正成鲜明的对比。

国家骑在人民头上

自由民主不能普遍化的理由，或者即使有力量也不能保持安定的理由，毕竟在于人民和国家完全不能和谐。国家是有目的之政治创造物；反之，人民是前存在（pre－existing）的

道德共同体。换言之，人民（people）是在善与恶、圣与俗的本质上有共同信念的共同体。它也许是从往古深思熟虑的基础上产生的，目前大部分正以传统的形式存在。正如尼采所说，“每个人民对善与恶都会说出自己的语言”，并“创出风俗与权利的自己语言”，可是风俗和权利不只显现在宪法和法律中，也显现在家庭、宗教、阶级结构、日常习惯或充满荣光的生活中。国家的领域是政治的领域，是和支配的适当模式有关的自我意识领域。人民的领域是次政治的（sub－political），也就是文化和社会的领域，但很少为参与之人所明白自觉。托克维尔论及美国宪法制衡制度或联邦政府与州政府的分权制度时，已谈到国家。可是，当他偶尔述及美国人狂热的精神主义与对平等的激情，或论及美国人热中实践科学远超过理论科学时，他把他们叙述为人民。

国家跨坐在人民头上。有时就像里克古斯（Lycurgus）和罗慕鲁斯（Romulus）的法律分别创出斯巴达和罗马人民的“精神气氛”（ethos）一样，或者像自由平等的规则在缔造美国的许多不同移民间建构了民主意识一样，国家形成了人民。可是，许多场合中，国家和人民常处于相当程度的紧张关系中。像俄罗斯的共产主义者要求人民信奉马克思主义的理想时，国家有时已和它的人民处于对立状态；因此，自由民主的成功与安定绝非依靠机械式地运用一系列的普遍原理和法律，而必须端赖国家和人民维持一定程度的和谐。

如果我们依尼采所言把人民定义为共有同一善恶观念的道德共同体，很明显地，人民及人民创出的文化即源自灵魂中的“气魄”部分。总之，“文化”是来自评价的能力，例如服从年长者的人有价值，或吃苍蝇这类不洁动物之肉的人就没有价

值。“气魄”或承认的欲望是社会科学家称为“价值”的基础。如前所述，创出所有不同形式的主从关系，并从这关系产生道德律——臣从君、农民从地主、贵族高傲的优越感等，即由此源生。

要求承认的欲望也是宗教和民族主义这两种极其强大激情的心理学基础。但这不是说宗教和民族主义都可以化约成要求承认的欲望，深深札根于“气魄”中，这两种激情也获得了伟大的力量。信教的人对自己宗教视为神圣的都给予尊严。他们对一系列道德律、生活方式或特定的礼拜对象都给予尊严，别人冒渎自己视为神圣者的尊严，他们会生气。另一方面，民族主义者相信自己国家与族群的尊严，因而也相信做为族群一员的尊严。他要让别人承认这特殊的尊严。跟信教的人一样，其尊严受到轻视时，也会气忿。使历史过程展开的是贵族式主人有“气魄”的激情、承认的欲望；而宗教狂信与民族主义有“气魄”的激情也驱使历史过程迈向绵延好几世纪的战争与冲突。

“气魄”是宗教与民族主义的源泉，由此可以解释“价值”的冲突为什么比物质占有或财富的冲突更会带来致命的结果。跟可以简单分割的金钱不同，尊严在本质上是不能妥协的，即自己的尊严或自己视为神圣者的尊严能不能获得承认。只有追求“正义”的“气魄”才会产生出纯粹的狂信，妄执或憎恨。

国家的工具理性

盎格鲁－撒克逊的自由民主已产生出一种牺牲初期道德与文化视域的冷酷算计。合理的欲望必须克服不合理的承认

欲望，尤其是高傲主人寻求自己优越性的"优越愿望"。自由国家是从霍布斯和洛克的传统中成长，却一直与自己的人民进行长期的斗争。自由国家试图让人民多彩多姿的传统文化均质化，也教他们计算长期的利益以取代传统。人们必须学习一系列新的民主价值，诸如"参与"、"合理性"、"世俗性"、"流动性"、"共感"、"宽容"，以取代"善恶"方面有独自语言的有机道德共同体。

这种新的民主价值在决定人的终极道德与善的意义上，本来就不是价值。这些价值可以视之为一种纯工具性的功能，一种在和平丰盈的自由社会中可以好好活下去所习得的习惯。因此，尼采把国家称为"最冷的怪物"，因为国家把"上百的欲望"悬吊在人民面前借以损坏他们的文化和人民。

为了民主活动，民主国家的市民必须忘记这些价值的工具性本质，而在自己的政治体系和生命方式中发展出一种非理性有"气魄"的骄傲。换言之，市民不是因为没有比替代品更好的必需品，而是因为"属于自己的"，才必须去爱民主。进而，不能把"宽容"这种价值只看成一种手段，因为在民主社会，"宽容"乃是显示美德。民主中这种骄傲的培育，或市民自我意识中民主价值的渗透，都逐渐创出"民主文化"或"市民文化"。这种文化对民主的长期繁荣和安定有决定性的意义；因为只有根据合理的计算和欲望，非真实世界的社会才能长期持续。

因此，文化——从一种传统价值转换到民主价值的抵抗形态——也可以成为民主化的障碍。什么文化因素阻碍了稳定的自由民主的建构？这些可分为若干范畴。

民主化的文化障碍

第一，是与一个国家的民族、族群和人种意识的性质和程度有关系。本来，民族主义和自由主义之间并无捍格。十九世纪德意志和意大利的国家统一过程中，民族主义和自由主义其实是紧密结合的；一九八〇年代波兰的国家再生运动也是民族主义和自由主义互相合作；目前波罗的海国家要求从苏联独立的斗争中，两者也紧密相连。尽管国籍、人种或族群没有因为市民权与法权而变成排他性的基础，要求国家独立与主权的欲望依然可以认为是自决与自由欲望的可能表现之一。独立的立陶宛提供选择住在立陶宛的俄裔少数居民拥有一切市民权的庇护，就可以说是完全自由的国家。

另一方面，一个国家建构团体的民族主义或种族性高度发展，以致不能分享一个国家的感觉或接受相互的权利；在这样的国家，民主似乎就不会出现。所以，国民一体的强烈感觉感，乃是解体为更小的国家单位之前，无法出现安定民主的理由之一。秘鲁只有百分之十一的人口是承继西班牙征服者血统的白人；其余人口都是印第安人。他们已在地理、经济和精神上跟国内的白人分离。这种分离对秘鲁的民主稳定形成严重的伤害。同样情形也可见诸南非。在南非，不仅黑人与白人间存在着根源性的断裂，黑人本身也分裂成有漫长敌对历史的不同族群。

民主的第二项文化障碍则与宗教有关。就像民族主义，宗教和自由民主之间本来没有争执，除非宗教缺乏宽容与平等主义。如前所述，黑格尔坚信，在道德选择能力的基础上建立万人皆平等的原理，基督教才能打开通往法国大革命之路。今日民主大都有基督教传统；据亨廷顿说，一九七〇年以后绝

大部分的新民主国家都是基督教国家。因此，宗教在某种意义上并不是民主化的障碍，不如说是它的推动力。

不过，宗教"本身"不会创造自由社会。换言之，在某种意义上，宗教在自由主义出现前，必须借自己目标的世俗化以废除自己。在西欧，基督新教以世俗化的中介体被广泛接受。基督新教使宗教变成基督徒和神的个人关系，才消除圣职者这个特殊阶级，排除宗教对政治更广泛的干涉。

世界上的其他宗教也同样有助于世俗化的开展；例如佛教和神道都让自己停留在以家庭为中心的个人礼拜领域。印度教和儒家的遗产已互相混合；换言之，这两种宗教都有比较宽大的教义，显示与广泛的世俗活动并不对立；另一方面，其教义的本质是阶序性的，并不平等。相对的，正统犹太教和伊斯兰基本教义派则是极权主义式的宗教，包括政治领域在内，公私生活的所有领域都要受到规范。这些宗教或可与民主共存；尤其伊斯兰教更不下于基督教，已建立普遍的人性平等原理。

可是，这些宗教很难和自由主义与普遍权利的承认——尤其良心自由或宗教自由相互调和。当代伊斯兰世界中唯一的自由民主国家是土耳其，也许并不值得惊讶，因为这个国家是从二十世纪初就支持世俗社会的唯一国家。

妨害安定民主出现的第三项是与极端不平等的社会结构之存在，及从中产生的所有精神习惯有关。托克维尔说，美国民主的坚强与稳定是来自此一事实：即美国社会自独立宣言和宪法起草以前已彻底民主而平等，也就是美国人"生而平等"。换句话说，带到北美来的主流文化传统，与其说是十七世纪葡萄牙和西班牙的绝对主义文化，不如说是英国和荷兰

的自由文化。反之，巴西和秘鲁承继了高度阶层化的阶级结构，在这结构中，各阶级都是自私而互怀敌意的。

换言之，主从关系在一些国家比其他国家札得更深、显化得更露骨。拉丁美洲的许多地方正像南北战争前的美国南部，有公然存在的奴隶制度，或者有大规模的大农场农业，把佃农当作农奴绑在地主阶级里。这是黑格尔叙述为主从初期特色的情境：暴力怠惰的主人和一个几乎不考虑自己自由、从属而恐惧的奴隶阶级。相对地，哥斯达黎加就没有大农场农业。哥斯达黎加是被西班牙帝国孤立与漠视的地区，每个人在贫穷上是平等的，而这是此国家民主相对成功的原因之一。

妨害安定民主的最后一个文化因素，是跟自律创出健全市民社会——人民不依赖国家，发挥托克维尔所谓的协调技术领域的社会能力有关。托克维尔论述说，民主最能发挥功能者，并不是依上意下达，而是依下意上达，即中央政府是从无数的地方自由体和民间团体中自然产生的，而这些地方自治体和民间团体为自由与自治扮演了学校的角色。总之，民主是自治问题；如果人们有自己治理城镇、公司、职业团体或大学的能力，就更可能去治理国家层级的事务。

这种能力大都与产生民主的前近代社会性格有关。有种议论指出，近代以前，封建贵族和地方军阀这些介乎中间的权力之源被有系统地破坏，接受中央集权国家强力支配的社会一旦现代化，就会产生比权力分化成封建领主和国王的封建社会，更为独裁的支配。俄国和中国是国土广阔、革命前即实施中央集权的官僚帝国，竟发展到共产主义的极权国家，而极其封建的英国和日本则维持安定的民主。

这也解释了要在法国和西班牙这类西欧国家中建构稳定

民主相当艰难。这两个国家中，封建制度在十六、七世纪已被中央集权化和近代化的君主制度所破坏，只有强大的国家权力和依靠国家权威、弱化又无活力的市民社会留下来。这些中央集权化的君主制带来了一种精神习惯，在此人民已丧失能力，不能自动自发组织自己，在相同标准下一起工作。法国的中央集权传统就像不论何处起洪水，没有巴黎许可，就不能铺路修桥那样。而且，这种中央集权传统以一条不断的线从路易十三到拿破伦，再持续到现在的第五共和，而以国务咨询会议（Conseil d'Etat）留下来。西班牙和拉丁美洲的许多国家都承继同一遗产。

"民主"文化的强度往往依靠自由民主不同因素出现的顺序；例如英国和美国等当代最坚强有力的自由民主国家，都是自由主义先于民主主义，自由先于平等的国家，换言之，言论自由、结社自由及对国政的参与，这一类自由权起初乃在少数菁英，大都是男性、白人和土地所有者之间行使，后来逐渐传播到其他国家的人民。从长期洋溢部落与种族憎恨的广大社会人士逐渐习得细心保护败者权利的民主论争和妥协的习惯以前，有相似社会背景和嗜好的少数菁英集团早已习得。这种顺序让自由民主的实践根深柢固，并与最古老的国家传统结合。自由民主与爱国主义的同一化，拉住新获市民权的团体，并使之与民主制度结合，而其结合程度也比最初参与此一社会者强固。

这一切因素——国家认同感、宗教、社会平等、市民社会的性向、自由制度的历史经验——交互形成一个人民的文化。其实，各国人民在许多方面的差异并不是因为在自由民主的同一体制下，为什么有些国家的人民能够顺利发挥功能，而其

他的却不能,也不是因为同样的人民为何在某一时代拒绝民主,在另一时代却毫不犹疑地加以采纳。任何政治家都想去扩大自由领域,强化它的进阶,因此必须对次政治的(subpolitical)压抑非常敏感,以免使国家成功抵达历史终结点的力量纯化。

民主绝不可能从后门进来

对文化和民主的关系有一些可以避免的谬误。第一是文化因素已形成民主建构的"充分"条件;例如著名的苏维埃问题研究者只因为勃列日涅夫时代的苏联在都市化、教育、个人所得、政教分离等方面已达到一定的水准,就相信有效的多元主义形态存在于前苏联。可是,我们也应该想到,纳粹德意志已具备安定民主所不可或缺的文化前题条件。换言之,纳粹德意志在国民方面已统合,经济方面也已发展,大多数是基督新教徒,且有健全的市民社会,社会上也不比西欧各国不平等。但是,构成国家社会主义的"气愤"和有"气魄"的自我主张大量喷涌,远超过了合理而交互的承认欲望。

民主绝不可能从后门进来;在某些点上,民主应从有计划建构民主的政治决定中兴起。政治领域从文化领域中维持其自律面,而有自己特殊的尊严,做为欲望、"气魄"和理性的交差点。安定的自由民主要是没有贤明有能力的政治家,就不可能诞生,因为这种政治家懂得政治技术,能够把人们内藏的性向导向恒久的政治制度。

向民主转移成功的研究常强调新民主主义领导者政治能力的重要性;例如削减军事力并追究过去滥用军事力量的能力、让过去承继而来的象征(如国旗、国歌等)得以持续的能

力，或维持已建构的政党体系本质，而不论其民主为总统制或议会制。反之，民主崩溃的研究已经屡屡指出，民主的衰退并不是文化或经济环境难以避免的产物，显然是从个别政治家的错误决定中产生。例如，拉丁美洲国家在面对一九三〇年代的世界恐慌的时候，决不会被迫采用保护贸易主义和进口替代政策，可是这种政策难免会损害走向长期安定民主的可能性。

关于文化和民主的第二项更一般性的错误，是把文化因素视为民主建构的“必要”条件。韦伯详细解释近代民主的历史起源，认为民主产生自极特殊的社会条件，而此条件则存在于西欧都市。韦伯对民主的解释充满了历史的丰富内容与洞察力。可是，他把民主描述为产自西欧文明一隅的特殊文化与社会环境。民主是最理性的可能政治体系，而且超越了文化差异，更广泛“适应”了人的个性，对此事实韦伯却没有认真考虑过。

民主并非一种“传统”

有许多国家的例子指出，虽然不能满足所有民主的所谓文化“前提条件”，依然完成了惊人的高水准的民主安定。其典型是印度。印度既不富裕，也未高度工业化(经济的某些领域内，科技极其进步)，国家既未统合，宗教也非基督新教式。但是印度从一九四七年独立以来一直让民主发挥有效的功能。

在过去的其他时代，有些国家的人民可以用“没有资格建立文化上安定的民主”一语带过；例如德国人和日本人可以说被权威主义传统封住了到民主之路。就像俄罗斯和希腊的希

腊正教那样，在西班牙和葡萄牙及其他许多拉丁美洲的国家，天主教也是民主难以超越的障碍。许多东欧人民对西欧的自由民主既没有兴趣也没有实现的能力。

戈尔巴乔夫的新思维一直都没有产生任何明确的改革；反之，不问苏联内外，许多意见指出，俄国人在文化上没有维持民主的能力。他们没有民主传统，也没有市民社会，而且几世纪来都处于暴政之下。可是，民主制度却出现在所有这些地区。在苏联，俄罗斯国会在叶利钦领导下已发挥功能，有如长年以来即已存在的立法部门；而且，从一九九〇到一九九一年，日益扩展而坚忍的市民社会已自发出现。民主理念在人民当中已深化到什么地步，只要看看一九九一年八月对政变未遂的广泛反抗就可以知道。

一个常听见的议论指出，一个没有民主传统的国家就不能民主化。如果民主传统是必须的，那么任何国家都不可能成为民主国家，因为没有一国的人民和文化(包括西欧在内)不是从极端权威主义传统出发的。

再进一步考察，文化与政治、人民与国家的分界线都不十分明确。国家在人民“形成”前，也就是在建构“善恶语言”，创造新习惯、风俗和文化之前，能够扮演非常重要角色。美国人不单是“生而平等”，也因为从独立建国之前的英国殖民时代就在州和郡实施自治，才“创出平等”。美国建国的民主本质已形成后一代民主美国人的形态，一种历史过程中不曾存在的人性类型(human type，托克维尔曾明晰描述的类型)。文化不像自然法则那样是固定不变的现象；是人的创造物，而且经过连续不断的进化过程。文化有时可以靠经济发展、战争及其他全民的惨祸、移民或意识的选择而发生变化。因此，民主

的文化“先行条件”虽然极其重要，也必须用一些猜忌看待它。

另一方面，人民及其文化的重要性使自由理性主义的极限浮现出来，也就是让合理的自由制度依存非理性的“气魄”。合理的自由国家不能只靠一次选举而诞生。它有时要非理性的爱国，或对宽容之类价值观的热爱来维系。如果当代自由民主的健康须由市民社会的健全来支持，而市民社会的健全则以人们自主连带的能力为依据，自由主义才能超越自己的原理而趋于成功。

托克维尔所述的市民联合体或共同体往往不是根据自由主义原理，而是根据宗教、群族及其他一些非理性的原理。所以，政治近代化要成功，必须把一些前近代因素——人民的遗风和国家的不完全胜利——保留在权利与制度安排的架构中。

第廿一章
工作伦理的起源

黑格尔……相信工作是本质，人的真实本质。

——卡尔·马克思

工业化的进程与民主之间有极强的相关性，国家具有长期经济发展的能力，对创出并维持自由社会的能力而言似乎非常重要。可是，尽管最成功的现代经济是资本主义，但也不是所有的资本主义都是成功的——至少不像其他的资本主义那么成功。正像形式上采用民主的国家在维护民主的能力方面有显著的不同一样，形式上采用资本主义经济的国家在成长能力方面也有尖锐的差别。

亚当斯密认为，国富中差异的主要原因是政府政策的贤愚；而人们的经济行为一旦可以脱离错误政策的束缚，多少会有普遍性。资本主义经济间许多成就的差异其实都可归于政府政策的差异。如前所述，拉丁美洲许多表面采取资本主义经济形态的国家，是重商主义的畸形产物；长年以来的国家干涉已使效率低落，扼杀了企业家精神。反之，二次大战以后，东亚经济成功的最重要原因，乃是这地区采取贤明的经济政策，如维持竞争的国内市场。西班牙、南韩、墨西哥开放市场，因而急速发展，阿根廷采行工业国有化，导致经济崩溃，就可知道政府的政策有多重要。

工作态度的国民性

不过，人都有一种感觉，政策的差异只是琐细的问题，文化反而有左右人民维持安定民主的能力，同样的对经济行为也有决定性的影响。这更能表现在工作态度上。依黑格尔言，工作是人的“本质”。由于要把自然世界转换成人比较容易生活的世界，工作奴隶才创造人类史。除了少数怠惰的主人，所有人都要工作。但是，人的工作模式和程度都有极大的差异。这种差异传统上都放在“工作伦理”这个题目之下讨论。

当代世界里，谈论“国民性”往往不大受欢迎。对于一国人民的伦理习惯，普遍化并不是可以“科学地”测量，而常依据轶闻似的根据，这时容易陷入粗糙的习套和滥用。国民性的普遍化也违反我们时代的相对主义与平等主义风潮，因为经常成为问题的文化相对价值，即蕴含了含蓄的价值判断。没有人喜欢说自己的文化会助长懒惰和不诚实；其实，这种价值判断常被广泛使用。

在海外旅行或生活过的人，不会不承认工作的态度受到该国文化决定性的影响。这种差异可以从马来西亚、印度或美国等多族群社会的相对经济活动方式，经验式的推测得知。欧洲的犹太人、中东的希腊人和阿美尼亚人、东南亚的中国人，这些特定族群的杰出经济活动不用举出详细资料，大家已熟悉。托马斯·J·索威尔(Thomas Sowell)指出，在美国，从西印度群岛自动移民来的黑人子孙和直接以奴隶从非洲带来的黑人子孙，两者之间教育和收入都有明确的差距。这种差距已显示，经济能力不仅与经济机会有无这类的环境条件有关，更与族群本身的文化差异有关。

不同文化对工作的面对方式，比个人收入这种经济成就

的概括尺度，更具微妙差异。在此先举一例，谈一谈二次大战期间英国谍报活动的创始人之一琼斯(R. V. Jones)的故事。他仔细叙述战争初期英国获得德国雷达带回本国的方法。当时，英国已经开发雷达，技术上也比德国进步，但德国雷达却意外的好，因为德国的天线比英国所生产的成品在耐久性方面杰出得多。在维持高度熟练工业技术的传统上，德国长期以来都远超过欧洲邻国，这从德国的汽车和工作机械产业可以知道。这是从“巨视”经济政策观点无法解释的现象之一。其终极原因也可见于文化领域。

工作中毒者的动机

始于亚当斯密的传统自由经济理论指出，工作是一个本质上不愉快的活动；因工作创造出来的事物有其功用才展开。功用原本可以在休闲中享受；在某一意义上，人的劳动目的不是工作，而是享受休闲。人将工作到一个点，在这点上，劳动的边际非效用——加班和周末工作的不愉快——会超过来自工作的物质利益的效用。人在劳动的生产性和在劳动非效用的主观评价上意见并不相同，但是人要工作到什么程度，本质上是一种合理计算的结果，在这当中还要考量劳动的不愉快及其结果所生的满足感。为了更大的物质利益，工人更要努力工作。雇用者答应加班费多出工资两倍，工人就加班到很晚。因此，在传统的自由经济理论中，欲望和理性可充分解释对工作的不同期待。

反之，“工作伦理”这个语辞已暗示，人的工作态度与程度的差异是由文化和习惯决定，因而以某种方式和“气魄”发生关系。其实，从传统自由经济学严密的功利主义观点，很难充

分解释有坚强工作伦理的个人或人民。以当代的“A型人格”(一直处于紧张急躁而富竞争性的)而言，其中包括高薪的律师、企业干部或富竞争力的日本跨国公司所雇的日本“上班族”。这类型的人可以轻易地一周工作七十到八十小时，几乎不休假，以爬上生涯的阶梯。比起不如此勤奋工作的人，他们的确获得了高薪，但是工作的程度，严密地说，与报酬没有关系。其实，他们的行为，从严密的功利主义观点观之，是非理性的。

他们拼命工作，几乎无暇使用自己的钱。甚至无暇享受休闲。在全心工作中，损害了自己的健康，丧失对安乐退休生活的展望，因为他们在退休前去世的可能性很高。当然，他们可以主张为自己家庭或为下一代工作；无疑的，这多少也是工作的动机。可是，大多数的“工作中毒者”(workaholics)很少看见自己的孩子，在工作的追逐下牺牲了大半的家庭生活。

这种人如此拼命工作的理由几乎与金钱上的报酬没有关系；他们显然从工作本身或它所给与的地位和肯定感到满意。他们的自我价值感跟如何热心、技巧地工作，如何迅速步上发迹的阶梯，如何赢得他人尊敬，有密切的关系。他们因获得物质上的财富而觉得高兴，不是因为实际把它用在什么上面，而是因为财富给自己带来名声；他们没有时间去享受财富。换言之，与其说为了欲望，不如说为了满足自己的“气魄”，他们才努力工作。

其实，许多针对工作伦理的经验研究，已把这种人视为非功利主义起源的类型。在这种研究中最著名的无疑是韦伯的《基督新教伦理与资本主义精神》(1904－05)。韦伯决非第一个注意到基督新教，尤其喀尔文派或清教徒与资本主义经济

发展之关系的人。其实，韦伯的观察在撰写此书的时代是极其自然的事，他自己倒觉得要反驳它相当麻烦。可是，此书出版后，他的命题一直都成为讨论的对象。许多人对韦伯假设的宗教与经济行为的特定因果关系表示异议，但几乎没有人会完全否定两者间的紧密关系。今日的拉丁美洲已显示基督新教和经济成长的关系。这地区大规模改信基督新教（大抵由北美福音教派改信）后，常使个人收入明显增加，犯罪与吸毒大为减少。

俗世的禁欲主义

韦伯尝试要解释的是，许多资本主义初期的企业家为积累无限的财富献出自己的一生，但为什么对消费财富却显得毫不关心？他们的谨慎、自我修养、诚实、洁癖和对纯粹娱乐的厌恶，构成了“俗世的禁欲主义”，而韦伯把此一主义理解为喀尔文派预选说的变形。工作不是为效用和消费而展开的不愉快行为；不如说是一种“天职”，新教徒相信其中已反映出他的善是获救还是被判罪。工作是完全非物质和“非理性”的目标，亦即显示人是“被选的”。新教徒工作时的献身和规律，无法用任何快乐与痛苦的俗世合理计算来解释。

韦伯认为，形成资本主义基础的最初精神冲力已随时代而衰微，为物质财富而工作已再度渗透进资本主义中。但是，“天职中的责任理念”在今日世界已经“像死亡的宗教信念的亡灵”一般活着；而近代欧洲的工作伦理不论及精神起源，就无法完全解释。

在其他文化中也有与“新教伦理”类似的思想，可以解释其经济成就。例如罗伯特·贝拉（Robert Bellah）即指出，当代

日本人的工作伦理可回溯到日本宗教源泉，它已发挥和喀尔文派相等的功能。佛教的净土真宗强调节俭、诚实、勤勉和对消费的禁欲态度，也承认日本早期儒家传统所不承认的利益追求。虽然影响力不若净土真宗，石田梅岩的心学也主张一种“俗世的神秘主义”形态，强调勤勉和节俭，却轻视消费。

这种宗教运动和武士阶级的“武士道”伦理有密切的关系。武士道是冒死亡危险的贵族式战士意识形态，但不奖励做懒惰主人，只奖励禁欲主义、节俭，尤其奖励学问。因此，日本不必跟着海军技术和普鲁士宪法而一起输入伴随禁欲工作伦理和理性而来的“资本主义精神”。这种精神在日本的宗教与文化传统中自始就齐备。

如上所述，宗教信念促进资本主义的经济发展或使之变成可能；与此相对，有许多国家，宗教和文化反而变成障碍。例如印度教是少数并非建立在人类普遍平等原理的伟大世界宗教之一。印度教甚至把人分成一系列复杂的种姓阶级，而此阶级则限定人的权利、特权和生活方式。在奇妙的矛盾中，印度教对印度自由政治的实践并没有造成很大的妨碍。不过，宗教的不宽容程度则扩大，这种状况有朝一日会被推翻，但显然会妨害经济成长。

这通常缘于这种事实，即印度教认为下层种姓阶级的贫穷和社会非流动性都很正当，换句话说，一方面允许他们来世转生为更高种姓的可能，一方面要他们忍受现世天生的身分。视贫穷为正当的印度教传统由现代印度之父甘地给予一些现代的包装而加以推动。甘地宣扬以单调的农民生活做为精神充实的美德。印度教也许减轻了印度人在贫穷中生活的重荷。这种宗教的“精神性”对西欧中产阶级的年轻人极富魅

力。可是，这给信徒带来了一种对“现世”的无力和冷漠，与资本主义精神在许多方面都相背反。

当然，印度企业家也有许多大获成功；他们（就像中国的华侨）似乎在印度文化之框架外更能发挥进取的精神。小说家奈保罗（V. S. Naipaul）注意到许多印度的优秀科学家在海外工作，他说：

印度的贫穷比什么机器都更会夺去人性。在印度生活的人比在任何机械文明下生活的人更会被“法”（dharma）的理念封闭在严格的服从中。回到印度的科学家会脱下海外学得的人格。他再度获得种姓认同的安全；他们的世界又单纯化了。那儿有像绷带一样缓和痛苦的细微规则。以前产生创造力的认识和判断像重荷一样抛弃不顾……。种姓的黑暗不仅在于把不可触贱民制度和从中产生的不洁视为神圣；而且，在印度这样的国家，种姓所要求的绝对服从、先天的满足、冒险精神的衰退、从人夺去人格和卓杰的可能性等等，这类阴影已越来越膨胀。

米达尔（Gunnar Myrdal）在他杰出的南亚贫穷研究中得到了这样的结论：印度宗教到处都形成“社会惰性的重要因素”，完全不能像净土真宗和喀尔文派所为那样，展现为社会变革的积极力量。

以印度教视贫穷为正当的事例为基础，大多数社会科学家都认为宗教是随工业化衰退的各种“传统文化”之一。宗教信念基本上是非理性的，所以必须屈服于构成近代资本主义的合理贪欲之前。可是，如果韦伯和贝拉没错，那么宗教信念

的“特定”形态和资本主义之间完全没有基本上的紧张关系。资本主义不管是欧洲型或日本型，皆因宗教原理而极易发展，而此宗教原理已促进“天职中”的劳动，亦即不是为消费，而是为劳动本身而劳动。赤裸的经济自由主义——采用理性使财产的私欲得以满足，才要求人“无限地”丰富自己，这也许可以解释大部分资本主义社会的功能；却无法充分解释竞争最激烈、最富动态的资本主义社会。

消费主义腐蚀工作伦理

最成功的资本主义社会爬升到世界的顶峰，是因为这社会基本上偶尔拥有“非理性”和“前近代”的工作伦理。因为工作本身可以视为报酬，此一工作伦理才导引人们进入禁欲生活中。从这一点看来，历史的终结点上，要维持我们合理的自由经济活动，或者至少我们想停留在世界经济大国的顶峰，一些非理性的“气魄”依然不可或缺。

也许有人会反驳说，不论欧洲和日本工作伦理的宗教起源如何，这些国家因为现代社会全面世俗化，目前已完全跟自己的精神源泉分离。人们不再相信自己“在天职中”工作，而是像资本主义法则下命令一样，在合理追求私人利益中劳动。

资本主义工作伦理已经跟它的精神源泉告别，而积极承认消费的文化已日益成长，因此许多观察家已预言工作伦理的迅速衰退及资本主义本身的弱化。“富裕社会”的实现将除去一切自然需求的残渣，导引人们去追求休闲，而不是去追求工作。这类和工作伦理衰退有关的预言似乎已得到一九七〇年代的研究支持；许多研究指出，工人的专业气质、自我修养和工作欲念的降低已成为美国经营阶层的普遍认识。

目前，没有一个企业经营者像韦伯所描写禁欲式节俭的化身。所以，工作伦理并不是遭正面攻击而破坏，而是因为扩大与俗世禁欲主义相反的其他价值，才逐渐崩溃。所谓其他价值是指“自我实现”或想做“有意义的工作”，而非单纯的劳动。在工作伦理依然根深柢固的日本，董事和经营者已模仿欧美的同伙，在所有方面都跟自己文化的精神源泉分离，而世俗化，所以将来这个国家也会面临到工作价值衰退的同一过程。

这些和工作伦理衰退相关的预言是否可用于美国，仍有待观察。一九七〇年代显现的工作伦理弱化的趋势，至少在美国专业与经营阶层之间仿佛发生了逆转现象。其理由不在文化层面，是在经济层面。一九八〇年代，美国许多阶层都面临实质生活水准的低落和雇用的不稳定，因而人们发现要维持以前的生活水准必须更努力工作。甚至对这时期享受更高水平物质繁荣的人来说，追求合理私人利益的牵引力依旧继续鼓舞着人们，工作得更勤勉更长久。

害怕消费主义影响到工作伦理的人，常常像马克思那样，忘记驱使人们工作到肉体极限的欲望与不安是极富弹性的。追求合理私人利益在刺激工作伦理上极其重要，这只要比较东西德工人的生产性就可以知道。他们虽共有同样的文化，但所面对的物质动机却不同。资本主义国家西德存在着坚强的工作伦理，这与其说可以证明韦伯所谓“死亡宗教信念之幽灵”的持续，不如说足以证明与理性结合的欲望之强劲力量。

日本的集团式认同

可是，对经济自由主义拥有共同意念的国家，视追求合理

私人利益为当然的国家,"彼此间"对工作的态度仍有重大的差异。这似已反映了这种事实,在某些国家,"气魄"已超越宗教找到自己在现代世界里的新对象。

例如日本文化(像东亚的其他许多国家)是集团取向强于个人取向。这种集团始于家庭这个最小最直接的单位,而后经由礼义和教育所确立的种种师徒关系逐渐推广,还包括上班的公司,以及对日本文化而言在任何意义上都是最大集团的国家。个人的认同几乎全被集团的认同所扼杀。他不是为自己眼前的利益而工作,而是为自己所属的集团或更大集团的福利而工作。

他的地位不是由个人的成就,而是由集团的成就来决定。他对集团的执爱带有极富"气魄"的性格;他为集团与自己一致的认同而工作,不是为薪资所确立的眼前利益,而是为自己的集团得到其他集团的承认而工作。如果他寻求认同的集团是国家,结果就会产生经济国家主义。的确,日本在经济上比美国更具国家主义色彩。这种国家主义没有保护贸易主义那样明晰的形式,却以比较看不清楚的形式出现,如由日本厂商支持传统的国内供给业者网络,以及他们乐意以高价购买日本产品的态度等,可以见出。

这种对集团的认同,才能产生半永久性终身雇用这类风习,这种风习已由一些日本大企业所采用,发挥了效果。从西欧经济自由主义的教训来看,终身雇用让被雇者过分放心,有损经济效率,就像大学教授一旦获得终身职就不再写论文一样。事实上,任何人都可获终身雇用的共产主义世界的经验,也证实了这种观点。最优秀的人从事最具挑战性的工作,当然获得最高的报酬。

反之，公司必须可以铲除没用的职员。从古典自由经济学的观点来看，师父和徒弟的忠诚使市场僵硬化，并压制经济效率。可是，从日本文化中培育的集团意识现状观之，为了报答公司向工人显示的家庭主义温情，工人付出更高水平的努力，自己的利益不用说，也为更大组织的光荣和名誉而工作。这更大的组织不仅每个月支付薪资，也是家人和朋友的保护伞；更是认同的源泉。日本人高度发展的民族自我意识已超越家庭和公司，显示出认同和动机更深远的源泉。因而，甚至在宗教的精神性几乎消灭的时代，日本的工作伦理反而逐渐重叠而推广，而且因为在劳动中创出骄傲才能维持下来，不过劳动必须奠基在各类较大共同体的认同上。

工作伦理的文化差异

这样高度发展的集团意识在亚洲其他地方也存在。在欧洲却很罕见，美国几乎没有，美国人认为终生效忠一个公司，很不可思议。可是，除了亚洲以外，有些地方也有某种集团意识有助于维持工作伦理。在瑞典和德国这类欧洲国家，经济国家主义相当发展；经济国家主义为扩大出口市场采取劳资一体工作的共同欲望形态。各种职业公会在传统上也是另一种集团认同的源泉；例如高度熟练的机械工，不是只为了按计时器，而是对劳动的结果感到骄傲才工作。其他各种自由业也可以这样说。在这类职业中，相对地说，高水准的资格支撑着“气魄”的满足感。

共产主义的经济状况告诉我们，在煽动强烈的工作伦理方面，一种集团意识比追求个人的私利要差得多；东德和苏联的工人受地方党干部威吓要为建设社会主义而工作，或者被

要求为表示与越南人和古巴人的团结之意而献出星期六，因此只把工作看成一种重荷，可能的话最好卸下来。东欧的民主化国家在习惯于几十年来的国家福利观念之后，正面对在个人利益基础上重建工作伦理的问题。

可是，亚洲和欧洲经济成功的经验已指出，在享有资本主义经济体系和个人动机网络的国家之间，个人的利己心虽是西方自由经济理论的核心，但以工作动机的源泉来说则比某种集团利益低劣。在西欧，长久以来都认为，人们为家人比为自己更努力工作，在战争或危机的时代，他们愿为国家工作。另一方面，基于合理的欲望，美国或英国高度原子化的经济自由主义，在某一点上却变成经济的反生产性。工人丧失对工作本身的自豪，认为工作只是可出售的一种商品时，或者劳资双方都不认为彼此是与他国经营者和工人竞争时的潜在盟军、而认为是零和游戏的敌人时，这种情形就可能发生。

文化会波及国家建构并维持政治自由主义的能力，同样也会影响国家使经济自由主义发挥作用的能力。资本主义的成功跟政治民主的情形一样，和前近代文化的传统是否残留于现代有某种程度的关系。像政治的自由主义、经济的自由主义也不是完全自律的，常为非理性的“气魄”程度所左右。

许多国家广泛接受政治或经济的自由主义，各国间的文化差异可能会消失，但意识刑态对立所造成的龟裂修复后，其差异一定愈发清晰。日本和美国形式上虽然有共同的政治和经济体系，但是对许多美国人来说，日美贸易论争比世界的自由问题更严重。就这点而言，日本对美国长久以来难以解消的贸易论争比世界的自由问题更严重。就这点而言，日本对美国长久以来难以解消的贸易逆差，不是立法形成的保护贸

易主义产物，而肇于文化因素的产物，如高储蓄率和日本供给业者之间的闭锁性结合。冷战的意识形态斗争，如果任何一方在柏林围墙这种特定的政治问题上妥协，或者全面放弃意识形态，就可以完全解决。可是，在表面上采用自由民主资本主义的国家之间，永存的文化差异应该更不容易消失。

日本和美国之间对工作态度的文化差异比起第三世界资本主义许多几乎未发挥功能的国家和日美两国悬隔般的文化差异就微不足道了。经济自由主义对那些乐于利用它的人来说，正可提供通往繁荣最有希望的道路。对许多国家而言，问题只在于采用正确市场取向政策这一点上。但是，经济政策只是高度成长不可或缺的前提条件。“气魄”的非理性形态——宗教、民族主义、熟练职和专门职在工作中维持水准与骄傲的能力——在无数路途上影响经济活动，而产生出富国与穷国的差距。这种差距长存，意谓着国际生活不会被认为是敌对意识形态间的竞争关系；因为经济最成功的国家都沿着同一路线排列，不如把它视为不同文化间的竞争关系。

第廿二章
亚洲的新威权主义

不管是促进或抑制，文化对经济发展都有不少影响，而且像第二部所叙述，会妨害普遍史的进展。近代经济——近代自然科学所决定的工业化过程——正推动人类的均质化，在这过程中破坏了广泛多样的传统文化。但是，近代经济未必在每一战役中获得胜利，反而会发现"气魄"的某种文化与某种形式很难同化。如果经济均质化的过程停顿，民主化过程也会面临不确定的未来。世界上很多人民相信，他们在知识水平上需要资本主义的繁荣和自由民主，但不是每一个人都能够得到。

所以，当前虽然没有取代自由民主的体系原理，但一些新的威权主义替代品或会史无前例地在未来炫耀自己的存在。这种新原理如果出现，那将由两个独特的民族团体创出：一是努力发挥经济自由主义功能，却因文化理由一再经验经济挫败；另一是在资本主义游戏中获得莫大成就。

伊斯兰世界的乡愁式主张

第一种现象也就是从经济挫败产生反自由主义学说，过去也有这种事例。最近伊斯兰基本教义派的复活已影响到世界上拥有相当多伊斯兰人口的国家，但也可视为伊斯兰社会面对非伊斯兰西欧时无法维持自己尊严的一种反映。在占军事优势的欧洲所布设的竞争压力下，许多伊斯兰国家从十九世纪到二十世纪初都致力于激烈的近代化奋斗，尽力吸收竞

争所需的西欧习俗。跟日本的明治改革一样，这些近代化的计划很彻底地尝试将西方合理主义原理导入生活的所有部分：从经济、官僚制度、军事到教育与社会政策。在这方向上，最体系性的尝试由土耳其展开。十九世纪的鄂图曼改革到二十世纪，已由今日土耳其国家的建设者所继承，凯末尔(Kemal Ataturk)等即根据土耳其民族主义建立政教分离社会。伊斯兰世界从西方接受的最后主要知识进口货，是世俗的民族主义，埃及纳塞尔的泛阿拉伯民族主义运动和叙利亚、黎巴嫩及伊拉克的巴斯党(Baath)乃其代表。

就像日本利用西方科技于一九〇五年击败俄国，并在一九四一年向美国挑战一样，伊斯兰世界大部分决不会很信服地吸收西方的舶来品，也不会产生出十九世纪和二十世纪初近代主义者所期望的政治或经济成就。一九六〇年代到七〇年代石油致富之前，伊斯兰社会无论政治和经济都不能向西方挑战。其实，许多伊斯兰国家在二次大战期间一直处于殖民地从属状况中，世俗性泛阿拉伯统一体的企图，在一九六七年埃及为以色列大败后也就隐而不显。

伊斯兰基本教义派随着一九七八年到七九年的伊朗革命而复活，但并非"传统价值"活到现代的事例。这些脱逸教义的传统价值，在过去几百年间已完全败下阵来。伊斯兰基本教义派的复活不如说是一系列更古老、更纯粹之价值的乡愁式再主张。这些价值与其后历史所见没有信用的"传统价值"不同，也跟以生硬的形式移殖到中东的西方价值不同。

在这一点上，伊斯兰基本教义派和欧洲之间超过了表面的类似性。与欧洲的情形一样，伊斯兰基本教义派的复活乍看之下，似乎给最现代的国家最大的冲击，也不值得惊讶。因

为这些国家经由西方价值的移殖，彻底威胁了传统文化。如果能够了解伊斯兰社会的尊严在不能维持传统文化，又无法顺利吸收西方的技术和价值之双重挫折下，受伤有多重，就能了解伊斯兰基本教义派的力量。

白人价值与非洲主义

甚至在美国，对经济活动态度的文化差异仍可视为促使新的反自由意识形态发生的远因。在公民权运动昂扬时期，大部分的美国黑人殷望完全同化于白人社会，暗中表明可以充分接受支配美国社会的文化价值。美国黑人的问题跟美国的支配价值本身无关，乃在于黑人已接受这些价值，而白人社会是否承认这种黑人的尊严有关。可是，对法律认可的平等所造成的妨害，到一九六〇年代虽然已经废除，对黑人有利的各种雇用与教育促进计划虽已导入，黑人居民中依然有一部分认为经济的进展不仅失败，甚至已往后退。

经济持续挫败的政治结果是更频繁传出这样的主张：工作、教育、雇用这类经济成功的传统尺度，并不是普遍的价值，而是“白人”的价值。一些黑人领导者虽然追求没有偏见的社会，但仍极力主张自己的文化与白人社会的文化虽不同却必须平等，并在拥有自己历史、传统、英雄和价值的独特非洲裔美国文化中感到骄傲。

这种主张有时会变质为“非洲中心主义”，反对资本主义和社会主义这类“欧洲型”理念，强调非洲固有文化的优越。希望在教育制度、雇用者方面和国家本身都能承认这种固有文化的尊严，这种要求承认欲望在许多黑人之间已取代了希望他人承认无差异“人性”尊严的欲望，例如马丁·路德·金所

陈述的做为基督徒的人之尊严。这种思考的结果是促进黑人的自我差别化——只要看看今日美国大多数学院就可知道——同时，强调集团尊严的政治比个人成就或经济活动更受重视，被认为是社会发展的主要途径。

然而，如果新的反自由意识刑态是由发现经济竞争中文化束缚的人所织出，则另一威权主义理念的源泉也许就是经济上比一般更有成就的人。美国和法国两个革命的自由普遍主义已面临最深的挑战，此一挑战不是来自每个人都已看出其经济失败的世界，而是来自经济和某种家长权威主义相结合的亚洲社会。

儒家伦理的多数专制

二次大战后，多年来，日本及其他亚洲社会认为欧美是完全近代化社会的范本，相信为维持竞争力，应该采纳欧美每件事物，从科学技术到西方经营术、甚至西方政治体制。但亚洲前所未有的经济成就提高了自我肯定，认为自己的成功不单是成功地借用了西方的风习，而是亚洲社会“保持”了自己文化的传统特质(像强有力的工作伦理)，使之同化于现代商业环境。

跟欧洲或北美比较，在许多亚洲国家在政治威权方面有其特殊起源；自由民主的解释也和它自己历史上诞生的国家相当不同。在儒家社会里，集团不仅在维持工作伦理上十分重要，在做为政治权威的基础上也有决定性的意义。如一个人之得到身分地位，与其说源于他个人的能力或价值，不如说是因为他属于一系列串珠式集团之一。例如日本宪法和法律体系也许跟美国一样承认个人的各类权利，但另一方面，日本

社会也有先承认集团的倾向。

这种社会中的个人，只有在他是既存集团之一员又遵守其规则的前提下，才能有尊严。可是，当他一旦向集团主张自己的尊严与权利，就会遭遇到社会放逐而丧失其地位，其严厉决不下于传统专制统治的公开性暴政。这会产生要求协调的莫大压力，而生活在这种文化里的小孩在很小的时候就养成这种协调性。换言之，亚细亚社会中的个人已成为托克维尔所谓"多数专制"——或者说，不论大小，与个人生活相关的一切社会集团中的多数专制——的饵食。

这种专制可以用日本社会的几个例子来解释，有些地方跟东亚的每种文化均有其类似性。在日本，个人最先表达敬意的社会集团是家庭，父亲对孩子充满慈爱的权威包括统治者与被统治者的关系在内，是整体社会权威关系的原型(家长权威在欧洲也是政治权威的模型，但近代自由主义却对此一传统表明诀别)。在美国，孩子自幼也被要求服从双亲的权威。可是，随着年纪的成长，他们开始"反抗"父母，主张自己的同一性。十几岁的青少年的反叛行为中，孩子公开违反父母的价值观和期望；这种行为对于形成做为一个成年人的个性几乎而言，是不可或缺的。因为，唯独靠叛逆的行为，孩子才能培养自足独立的心理架构；同时磨炼出有"气魄"的自我价值感。这种价值感是源于孩子有抛弃家庭保护伞的能力，有支持后来做为一个成年人人格的能力。经过这个反叛时期，他才会回到与父母互相尊敬的关系，但这已非往昔的依赖关系，而是平等关系。

反之，在日本，青少年的反叛很少发生。他们自幼即服从年长者，当然在成长后就一生持续这种状况。一个人的"气

魄”不是源于对个人资质感到骄傲的个体自己；而是超乎个别成员，与整体获得好评为优先的家庭及其他集团相结合。生气不是来自别人不承认自己的价值，而是源于这类集团受到轻视。反之，最大的羞耻不是来自个人的失败，而是因为自己所属集团蒙受不光彩的事情。因此，日本的父母会不断影响孩子的重要决定，例如选择婚姻对象；但是有自尊心的美国年轻人不会允许父母对此事置喙，日本父母却轻易表达意见。

日本集团意识的第二项表现是过去的西方民主“政治”的沉寂。因为西方民主是建立在与善恶相关有气魄的不同意见的相互碰撞上；这种对立会展现为大众媒体上的论战，最后则依各类选举由政党代表不同的利益或有气魄的观点进行政权轮替。这种不同意见的相互碰撞对民主的正常功能当然是不可或缺的伴随物。相反的，在日本，整个社会常被看成唯一有单一安定的权威源泉的大集团。因为强调集团和谐，才把开放的对立推向政治的边缘。因此，因“政治议题”的冲突造成的政权交替几乎没有，以致自由民主党才有长达数十年的持续执政机会。

当然，自民党和在野的社会党与共产党之间也有开放性的论战，但后者太过激进，以致被民众抛弃。大体而言，真正的政治交易，是在中央官僚制度的内部和自民党的密室这一类大众目光所不及的地方进行。自民党内，政治是在个人的头目喽罗关系下不断耍花招，搞阴谋，完全缺乏西欧任何人会视之为政治内涵的东西。

亚洲社会没有索尔仁尼琴

在日本，强调集团共识，常因对个人的尊敬才部分得以维

持平衡，这种个人常像小说家三岛由纪夫那样讨厌集团共识。可是，在许多亚洲社会，几乎没有索尔仁尼琴或萨哈洛夫那样有原则的个人主义，敢一个人面对自己四周的社会不义。法兰克·卡普拉(Frank Capra)的电影《史密斯上华盛顿》(*Mr. Smith Goes to Washington*)中，詹姆斯·史都华饰演一个小镇的天真人物，他在当地选出的参议员去世后，被政界头头指名为该州的代表。史都华到华盛顿后，对自己所见的腐化竖起叛旗，为阻止不合原则的法案成立，独个儿妨害参院的议事进行，使那些想操纵他的幕后黑手大为狼狈。史都华的角色在某一意义上是美国英雄的典型。但是，在许多亚洲社会，单独一个人向多数人的共识唱反调，一定会被认为是疯子。

从欧美标准来看，日本式民主总有点儿像威权主义。在这个国家，最有权利的人是高级官僚和自民党的派阀领袖，可是他们不是靠民众的选择到达这个地位，而是依学历或经由个人的门路致及于此。这些人不大会根据选举或民众的压力，做出会影响共同体福利的重要决定。可是，这种体制在基底上仍停留在民主架构内，因为它已满足定期复数政党选举和保障基本人权等自由民主的标准，所以是“形式”民主。

大部分的日本社会已接受普遍的个人权利这类西欧概念，而加以内化。可是，另一方面，也有人认为日本是由充满慈爱的一党独裁体制统治。但它不是执政党以苏维埃共产党的形式把自己推给社会，而是日本人民“选择”以现状方式接受统治。当前的日本政府体制已反映出植根于日本集团取向型文化的广泛社会共识，而这种文化几乎不习惯更“开放”的论战和政党间的政权轮替。

如果大部分亚洲社会有期望集团和谐的广泛共识，那么

更多样的威权主义会在这地区推广一事，一点也不值得惊讶。这种论点可能指出，某一种家长威权主义比自由民主更容易与亚洲的儒家传统并驾齐驱，但更重要的是，它更适于维持一贯的高经济成长率。其代表人物是新加坡总理李光耀的意见。他主张，民主会拖累经济成长；因为民主会妨害合理的经济计划，也会助长一种平等主义的恣意性，在这种任意性中会牺牲整个共同体，而主张无数的私人利益。

新加坡本身在封杀言论批判和侵犯反体制派人权方面，近来已显明。再者，新加坡政府更出手干涉市民的私生活，其程度已到西方完全没法接受的地步，例如干预少年头发能留多长，甚至丢垃圾或忘记关公厕水龙头这类小小的犯罪，都要被课以重大的罚款。从二十世纪的水准看来，新加坡的威权主义还算稳当，但有两点很具特色。第一，它伴随着惊人的经济成就；第二，它不是以过渡的措施，而是以较自由民主更杰出的体系加以正当化。

传统价值的未来

亚洲社会因其集团取向失去了许多东西。这种社会要成员们绝对服从，即使最稳当的个性表现也会遭到排斥。这种社会束缚在妇女的处境中表现得最明显，由于重视传统的家长式家庭，妇女在家庭外的生活机会也要受到限制。消费者近乎没有权利，必须默默接受经济政策。

立基于集团的认知终究是非理性的，极端的状况下，会像一九三〇年代那样成为狂热排外主义和战争的温床；即使未臻于战争，集团取向的认知有时会发生严重的功能障碍。例如，目前所有发达国家已经体验到大量人口为工作和安全理

由所吸引，从贫穷政局不安定的国家流入的事态。日本也不下于美国，需要一些职类的廉价劳工。可是，基本上，日本对外来人并不宽容，接受移民的可能性最低。反之，美国的原子化自由主义则可以认为是能够同化庞大移民人口的唯一基础。

在面对现代消费主义时，亚细亚的传统价值势必崩溃——长久以来的这种预言并没有变成事实，这也许是因为亚洲社会有一种强韧性，亚洲人都不愿轻易放弃这种强韧性，看见非亚洲社会的现况更不待言。美国工人也许不需要晨间集会唱社歌，但是当代美国人的生活中最大而共同的抱怨，正是缺乏这种"共同体"(community)。美国共同体生活的崩溃，所有美国人都非常熟悉，在过去的两代之间，已随着家庭的分解与核心家庭化而展开。明确显出，许多美国人在乡土之爱中找不出任何意义，因而除身边的家人之外没有社交性的排泄管道。亚洲社会正提供了这种共同体感觉，对这种文化中成长的人来说，社会的划一和对个人主义的束缚只是小小的代价。

在这些考虑下，亚洲，尤其日本，从世界史方面来看，似乎正处于决定性的转换点上。在今后两个世代，经济持续成长时，其前进的方向也许有两种不同的可能性。一个方向是，亚洲人越国际化，越提高教育水准，越会持续吸收普遍而交互认知的西方理念，愈发推广形式上的自由民主。做为有气魄的认同来源，集团也许会失去其重要性。亚洲人将更关心个人的尊严、女性的权利和私人的消费，并内化普遍人权的原理。这也是过去几十年来将南韩和台湾推向形式民主之路的过程；战后日本已在这条路上走得很远，由于家长制度衰退，比

新加坡更迈向"近代"国家了。

新威权主义

另一方面，如果亚洲人相信他们的成功不是源于借来的文化，而是源于自己的文化，如果欧美的经济成长趋势比远东衰落，又如果西方社会一再体验到家庭这类基本社会制度更大的崩溃，再如果西方以不信任和敌意对待亚细亚，反自由非民主的体系也许会让技术性经济合理主义和家长威权主义互相结合，而在远东获得支持。到目前，许多亚洲社会至少在口头上对西方的自由民主原理表示赞同，也接受了它的形式，但是内容上已修改成适合亚洲的文化传统。甚至这种形式也是西方强加的；西方的企业经营术不适于亚洲经济，同样的，自由民主对亚洲社会圆通的功能也未必适切，因而可能会发生与民主决别的现象。亚洲体系性拒绝自由民主的开端，可见于李光耀理论的发言和石原慎太郎这类日本人的著作。如果这种民主以外的原理将来会出现，日本势必扮演决定性的角色；因为这个国家已经取代美国成为大部分亚洲国家近代化的模型。

亚洲的新威权主义大概不会变成我们所熟悉的严酷极权主义警察国家。其专制支配也许会采取服从帝国的形式，即要求人们服从更大的权威，向一系列严格的社会规范整齐划一地趋进。伊斯兰基本教义不能出口到世界的非伊斯兰地区，同样的，这种政治制度能不能输出到不能共享亚洲儒家传统的其他文化地区，则颇为可疑。亚洲新权威主义所展示的服从帝国也许会产生出前所未有的繁荣；但对大多数市民而言，这乃是指幼年时代的延长，以致不能完全满足"气魄"。

在现代世界里，我们亲眼目睹了的双重现象：普遍而均质的国家获得胜利，不同的民族也长存下去。一方面，近代经济和科技，还有合理认知已普及而成为世界上政治体制中唯一的正统原理，人类的同质化才不断增进；另一方面，到处发生反抗这种同质化的行为，而且也会有文化认同——至少是次政治水平——的再主张，以强化存在于人民与国家之间的障碍。国家是所有冰冷怪物中最冷的怪物，它所获得的胜利是不完全的。

过去百年间，可接受的经济与政治组织形态，数目上的确已日益减少，但是对资本主义和自由民主等现存形态的解释，今后依然可能繁杂多样。国家间意识形态的差异即使逐渐退为背景，国与国的差异在文化和经济领域有所变动，依然会保留下来。正如这种差异所显示，现存的国家组织不会立刻崩溃为“真正”普遍而均质的国家。即使越来越多国家采取共同的经济与政治组织形态，国家依然会以国民认同的核心继续存在下去。

接着，我们必须考虑一下：国家间的关系如何？这种关系又跟我们所熟悉的国际秩序有什么不同？

第廿三章
现实主义的非现实性

我们相信的上帝和我们认识的人都为了本性的需要，无论何处，只要有权力，就常常统治。我们的情形也一样；我们既不制法，也不在制定此法时最先加以利用。可是，发现此法的存在，并希望它在任何时代都会留下来的时候，我们才去利用它。我们知道，你和其他的人都拥有我们所有的同样权力，也会作出同样的事情。

——屠西底德《波罗奔尼撒战争史》

定向历史(directional history)的存在应该会给国际关系带来重要的结果。如果普遍均质的国家来临意谓一个社会中个人生活水平的合理承认，也意谓个人间主从关系的结束，则经由国家间的国际体系，这种国家类型的推广，意指国家“之间”主从关系的结束，也就是说帝国主义结束，帝国主义战争的危险性也随着逐渐减少。可是，就像二十世纪的许多事件已令人产生一种很深刻的悲观论，认为普遍史和国家内部革新的变化不可能发生，这也同样培育出国际关系的悲观主义。国际关系的悲观主义在某一意义上比内政的悲观主义远为彻底。因为经济学和社会学的理论主流在过去一个世界里，跟历史和历史变迁奋战过；反之，国际关系论的研究者仿佛历史不存在似地。例如，战争和帝国主义是人类视域的普遍面，而其基本原因在今日仿佛亦与屠西底德的时代没有什么不同叙述。他们认为，人类社会环境的其他所有层面的宗教、家庭、

经济组织、政治正统性概念，不管其如何展开历史的进化，国际关系一直都认同自己："战争永恒不变"。

国际关系的此一悲观见解，常在"现实主义"、"现实政治"或"武力政治"等许许多多的名义下，完成了一个体系的图式。是否有意使用这种语辞，姑且不说，却已是理解国际关系的最重要的架构。美国和欧洲不用说，世界上其他地方今日已形成每一个外交政策专家的想法。为了了解国际政治中民主普及的影响，我们必须分析这个居多数的现实主义者解释的弱点。

现实主义的不确定性假设

现实主义真正的创始者是马基雅维利。他认为，不必根据哲学家所谓应该如何生活的幻想，而是人必须从如何实际生活这个层面去确认自己的位置；他同时指出，最好的国家要留下来，就应学习最坏国家的政策。现实主义以一种可适用于当代政治问题的学说出场，是在二次大战以后。自是以还，现实主义就采取了一些不同的形态。

最早的图式化是由神学家尼布尔(Reinhold Niebuhr)、外交官肯南(George Kennan)和大学教授莫根梭(Hans Morgenthau)等战前和战后初期的著述家所展开。莫根梭的国际关系论教科书，也许对冷战时期外交政策的美国思想影响最大。之后，"新现实主义"或"结构现实主义"这类学术包装的理论到处滋生，可是如果要举出一个前一代最清晰的现实主义倡导者，那就是基辛格。担任国务卿时，基辛格认为他的长期任务之一就是教育美国公众远离威尔逊的传统自由主义，让他们把目光投向外交政策上更"现实主义"的理解。现实主

义已成为基辛格许多学生和徒弟的思考特征，他们在基辛格辞职后仍然长期参与美国外交政策的制定。

现实主义理论都从这个假设出发：即不稳定性乃国际秩序普遍恒久的特色，且因国际秩序永远具有无政府性格才产生。只要国际的支配者没有出现，每个国家都相互成为潜在的威胁；要消除这种不安，每个国家只好为了防卫武装起来。威胁的感觉在某一意义上是无可避免的；因为每个国家都会把他国的“防卫”活动误解为对己国的威胁，进而反过来采取防卫手段，误以为对方可能攻击过来。于是，威胁变成一个自我实现的预言。结果，所有国家都想扩充军力以超越他国。军备竞争和战争是国际体系中无可避免的副产品，不是为了国家自己的性格，而是因为整个国家体系具有无政府特质。

这种权力斗争不受国家的内在性格，诸如其国为神权政治，或有奴隶的贵族制，是法西斯的警察国家，或极权主义的独裁国家，或者是自由民主国家等等所影响。莫根梭解释说：“它是政治的本质，常让走上政治舞台的演员利用各种意识形态，掩盖演技的真正目的。”所谓真正目的经常是权力。

例如俄罗斯在沙皇统治或布尔什维克支配下都同样扩张领土。政权的形态虽然变了，但在扩张领土的作为方面，却没有变。将来的俄罗斯政府纵使脱下马列主义的外衣，其扩张主义依然会保留下来；因为扩张主义是俄罗斯人民权力意志的表现。日本目前可能是自由民主国家，不再是一九三〇年代的军事独裁国家，但是不用子弹用日圆支配亚洲，才是日本之所以为日本的原因。

国际体系的撞球效应

如果所有国家本质上的权力驱力都一样，那么决定战争会不会发生的真正原因，就不是某一个国家的侵略行为，而是权力在诸国家体系内部是否能维持平衡。如果能够维持平衡，侵略就不易发生；反之，就容易受邻国衰弱所诱。在最纯粹的形式中，现实主义者认为，权力的“分配”乃是决定战与和的唯一最重要因素。两个国家比其他所有国家都优越时，权力就可以“两极”分配。波罗奔尼撒战争时期的雅典和斯巴达、几世纪以后的罗马和迦太基或冷战时期的美国和苏联皆属之。取代这种两极体制的就是“多极化”(multipolar)体制，亦即像十八世纪到十九世纪那样，权力分配给多数国家。

现实主义者之间，长期以来一直在讨论究竟是二极体制还是多极体制会带来更长期的国际安定。他们的结论大都指出，二极体制必定是较安定的体制。其理由跟历史的偶然因素有关，这偶然因素就像近代国民国家并不能筑起完全而弹性的同盟体制。二次大战后，权力的二极分配，可以说是欧洲一九四五年以来保持长达半世纪史无前例之和平的理由之一。

在最极端的形式中，现实主义视国民国家如撞球；内容为半透明的壳所覆盖，行动完全无法预测。国际政治学不需要这种国家的内部的知识；需要的只是了解支配交互作用的物理机械法则：碰到橡皮边的撞球会以什么角度跳起？或一个球碰到两个球的刹那，能量会如何分配？因此，国际政治和复杂又是历史发展的人类社会的交互作用并没有关系，战争也跟价值冲突没有关连。在撞球式研究法中，只要拥有国际体制是二极或多极的贫乏知识，就足以预估战或和了。

现实主义是国际政治的诊断书，同时也是国家如何推行

对外政策的处方。做为现实主义处方的价值，显然来自诊断书的正确性。除非善良的人像马基雅维利所说那样，被“许多不好的人”的行为强迫去做，否则他们不会希望按照现实主义所扭曲的教养活动，现实主义做为处方来用，最后会碰到一些扮演政策导向角色所熟悉的规则。

第一个规则是：国际不安定的问题最后须经由维持反潜在敌人的均势才得以解决。战争是国家间纠纷的最后解决手段，因此国家为保护自己必须拥有充分的力量。国家不能只依靠国际协定，也不能依靠没有任何强制力和制裁力类似联合国的国际组织。尼布尔举出不能对日本侵略满洲的行为加以制裁的国际联盟为例指出，“国际共同体的声名……虽树立了一个充分统合的共同精神，但是还是没大到足以惩罚难以应付的国家。”国际政治领域中的真正货币是军事力量。天然资源或工业生产力等其他形式的力量也很重要，而其重要性主要在于培养自卫的军事能力。

现实主义的第二个教训是：友邦和敌国必须以国力做为选择基准，而不是以对方的意识形态或体制内在性可靠为基准。例如美苏联合攻击希特勒，布什政权联合叙利亚反伊拉克等；在世界政治上，这种例子为数甚多。拿破伦挫败后，奥地利外交部长梅特涅所领导的反法同盟拒绝瓜分法国或叫法国割让领土，因为欧洲需要法国来做为对抗将来威胁欧洲和平的力量。其实，后来颠覆欧洲现状的不是法国，而是俄国和德国。这种不为意识形态和报复所拘的冷静均势政策，是基辛格第一本书的主题，现在也是实践现实主义的古典式范本。

与此相关的第三个教训是推测外国威胁时，政治家应该更仔细检讨对方的军事能力，而非对方的意图。从现实主义

观点来说，意图在某种意义上是经常存在那儿；今天友好以为不会交战的国家，明天气氛可能完全一变。反之，军事力量——诸如战车、飞机、枪枝的保有数却不会这样反覆先常，这也可以做为探测对方意图的指标。

现实主义理论一系列的最后教训，如外交政策必须排除道德主义的观念有关。莫根梭批判国家间广泛接受一种倾向，这种倾向常“把支配世界的道德律和特殊国家的道德愿望等同以观”，进而陈述之，这种倾向会让人骄傲和勇往迈进，“由权力观点界定的利益概念……却从过分的道德与政治的愚昧中拯救我们。”

基辛格也沿用同样的意旨说，国家体制有“正统体系”和“革命体系”两种；前者的所有国家都互相承认彼此的基本正统性，既不伤害他国，也不威胁其生存权；反之，革命的国家的体系因为不愿意原原本本接受现状，所以时时为大纷争所困扰。革命国家的典型事例是苏联，苏联自始就热中于世界革命斗争和社会主义的全球性胜利。不过，像美国这种自由民主国家，当她想把自己的政体推广到越南或巴拿马这些不很适合的地区时，也会采取类似革命国家的行动。可是，革命国家体系本质上比正统国家体系更容易引起纠纷。这类国家不能满足于和平共存，把所有纠纷都看成与第一律有关的善与恶斗争。尤其在今日核时代，和平是最重要的目标，正统国家体系当然比革命国家更为人所期望。

政治未必是无休止的斗争场

从这观点产生出将道德主义纳入外交政策的强烈反弹。尼布尔说：

道德主义者也许跟政治的现实主义者一样是危险的导游。他看不见当代任何社会和平中都存在的压抑与不正之因素……太无批判地赞美协调与友谊，以致最后会接纳传统的不公正，甚至喜欢不显眼的压抑超过突显的压抑。

由此导出一些反讽的情境，现实主义者一方面不断想维持军事力量下的均势，一方面又倾力想和强大的敌人和解。与敌人和解的想法从现实主义者的立场来看自是顺理成章，因为国家间的竞争在某一意义上若是恒久而普遍的，则当敌国的领导者或意识形态有所变化，基本上也不会改善和国际安定有关的两难局面。经由革命手段找出对安全问题的救济政策，经由侵害人权问题的批判来攻击敌对政府的基本正统性——这种尝试不仅是误导而且危险。

因而，早期的现实主义者梅特涅不是军人，是外交官，而现实主义者基辛格不仅极端漠视联合国，亦为一九七〇年代初期美苏低荡——即自由民主国家和全无改革迹象的苏联间的紧张缓和政策的提出者，说来也非偶然。就像基辛格当时尝试说明那样，苏维埃共产主义势力是国际现实中恒久的一个面相，希望并不会消灭它，它更不会进行基本上的改革。因此在应对上，美国人必须习惯于与其对决不如和解的观念。美国与当时的苏联在回避核战争这一点上，有共同的利益；所以，基辛格一贯反对把苏联犹太人移民这类人权问题放进促进此一共同利益的努力中。

在形成二次战后美国人外交政策观念上，现实主义扮演了很重要又很有用的角色。为了国际的安定，甚至为了想从

相信联合国这个天真自由的国际主义风潮中拯救美国，现实主义扮演了这种角色。现实主义适于了解这时代国际政治的构想，因为当时，世界正依现实主义所提示的前提而动。这与其说已反映现实主义原理超越时代的真理，不如说在意识刑态完全不同又相背反的国家之间，世界明显分裂了。

本世纪前半的世界政治，起初为欧洲侵略性民族主义尤其是德意志民族主义所支配，接着为法西斯、共产主义和自由民主主义的冲突所支配。法西斯显然接受了莫根梭所谓"所有政治生活都是无休无止的权力斗争场所"，反之，自由主义和共产主义共有了"我们才是正义"的普遍主义，并逐渐把对立和抗争推广到世界各个角落。在这种深刻的意识刑态敌对关系中，自由的国际主义本应调整"自由"国家体系的交互作用，却被漠视了，当然自由也会为了失去侵略这个国家目标而被不正当地使用。

二次大战期间，日本、德国、意大利根本不理国际联盟的决议，一九四六年以后苏联在联合国安理会使用否决权已足以使这个组织弱化。在这样的世界里，国际法是幻想，只有军事实力才是解决安全保障问题的唯一方法。因此，现实主义可视为了解世界动向的适当架构，也提供创立战后北大西洋公约组织及其他西欧与日本军事同盟的精神支柱。

后冷战时期之癌

现实主义是一个适合悲观论世纪的国际政治观；而且很自然地从其主要实践者的生活史中培养出来。例如基辛格就有他个人的体验，他少年时被迫逃离纳粹德国，亲眼看到了文明生活转化为野蛮的权力斗争。他就读哈佛大学所写论康德

的优等奖得奖论文中，就批判了康德的历史进步观，而接受了一种远近法的观点，从当时看来，这观点接近一种虚无主义，也就是上帝并不存在，甚至类似黑格尔普遍史的世俗机制也不存在；黑格尔普遍史可以在事件之流中给予意义。其实，历史是国际间混沌不断的一系列斗争，在此自由主义并未特别占有特权地位。

现实主义对美国外交政策曾经有过的贡献，并没有让我们在观察国际关系时，忽略了此一主义架构上的严重缺点，无论做为现实的诊断书或政策的诊断书都含有这种缺点。因为现实主义在外交政策的"圆滑无碍的专家"之间已成为被崇拜的对象。他们往往囫囵吞枣似接受现实主义的前提，却没领会此一前提不论在那一方面都已不符合现实世界。

现实主义的理论架构已超越自己的寿命长存下来，所以在后冷战世界中应该如何思考行动，做出了有点奇妙的提议；例如有人提议说，一九四五年以后覆盖欧陆的和平是缘于欧洲的两极分化，所以西方应让华沙条约机构继续存在下去；又有人主张，欧洲两极分化的结束难免会给这地区带来超过冷战时期的不安定和危险，所以就应该让核武器扩散到德国，做为防阻之策。

听到这两种提议，不由得想起了一个医生的决定。这个医生正对一个癌症患者进行伴随着痛苦的长期化学治疗，最后治好了癌症。其后，他拼命游说病人说，以前这样有效，今后也应该一直继续化学治疗。现实主义者到处玩弄早已不存在的疾病，现在也发现自己对病人提出了昂贵危险的治疗法；因为了解病人基本上是健康的，所以我们必须重诊疾病的基本原因——现实主义者对国家间战争的假设。

第廿四章
没有权力的权力

现实主义理论主张，在国际的国家体系中，一直都可能发生政局不安、侵略和战争的现象；这种处境就是“人性”的处境，换言之，这种处境已深植于不变的人性中，即使特定形态和类型的人类社会出现，也不能改变。为了支持这种论点，现实主义者指出，从圣经记载最早的血腥之战到本世纪的两次大战，人类历史中满布战争横行。

这种论点听来似乎颇有道理，然而现实主义是建立在两个极其怪异的基础上。其一是对关于人类社会之活动与动机难以接受的单纯化；另一点则是回避历史问题。

可是，纯粹形式的现实主义对国内政治一概不加以考察，只从国家体系的结构引出战争的可能性。一个现实主义者说：“国家之间有冲突，是很普通的，因为国际体系创出侵略的有力动机……国家借扩大己国的力量到最大限度，以谋维持无政府状态下的存在。”可是，这种纯粹形式的现实主义悄悄地再度导入和人类社会本质相关的极其单纯化的假设，而国际体系是人类社会创出的，但是这种现实主义却误以为这个假设是“体系本身”的特质，而非构成国际体系的单位社会之特质。

例如，除非有理由认为人类社会本具侵略性，否则绝对没理由去猜想：无政府的国际秩序中，每一个国家都会感受到别国的威胁。现实主义者描述的国际秩序跟霍布斯的自然状态——即所有人对所有人的战争状态非常相似。可是，霍布斯

的状态并不是来自单纯的自我保存欲望，而是因为自我保存和虚荣或承认的欲望共存。如果没有人强迫别人接受自己的意见，尤其是怀着宗教狂热的精神，霍布斯自己大概也会说，原始的战争状态决不会自始就有。只有自我保存决不足以解释所有人对所有人的战争。

自然的和平状态是卢梭所假设的。卢梭否定自负和虚荣对人而言是自然的说法，并指陈说，恐惧孤立的自然人只要一点点利己的需求就可以轻易满足，所以本质上是和平的。恐惧和不安不会带给人毫不间歇的权力追逐，却带来孤独与沉静。自然状态为牛仔般的个人所占据，他们满足于一个人生活，也满足于不依别人以体验自己的存在感。于是，原始的无政府状态产生和平；以不同的用词来说，奴隶期望长久生活在自然存在中，这种世界才能免于纠纷对立，因为只有主人才会奔向血腥之战。"如果"人类社会像卢梭所说自然状态中的人或黑格尔所谓的奴隶那样行动，也就是假定"只"关心自我保存，就可以完全想像到无政府的国家体系，而此一体系是和平的，其中两极体制或多极体制之类问题完全无关紧要。

因此，现实主义者主张国家相互觉得受到威胁才去武装的说辞，并不是从国家体系中产生，不如说是从隐性的假设产生，换言之，人类社会在国际舞台上类似黑格尔寻求承认的主人，或霍布斯所说充满虚荣的第一个人，而非卢梭怯懦孤立的人。

历史上国家体系的和平很难获得，这事实反映了一件事，那就是某些国家在追求"超乎"自我保存的东西。就像有伟大气魄的个人，这类国家也会基于王朝存在、宗教、民族主义或意识形态的理由，要求承认自己的价值与尊严，而在这过程中

会强迫其国家战斗或服从。总之，国家间战争的终极原因，不是自我保存，而是“气魄”。人类历史是随着纯粹声名的血腥之战开始，同样的，国际纠纷也随着国家间的承认斗争开始，这就是帝国主义的起源。所以，现实主义者并不能从国家体系内权力分配的明显事实引出任何东西。只有他或她在建构国际体系的社会本质上建立一种假设，至少假设有些社会追求认知多于追求自我保存，这种讯息才会变得有意义。

两个反例：英国、土耳其

莫根梭、肯南、尼布尔、基辛格等较早期的现实主义者，在他们的分析中都加上一些国家内政的考察，所以对国际纠纷的原因可以比后来的“结构”现实主义学派给予更佳的解释。至少，他们已认知，国际间的纠纷不是来自撞球系统的机械式交互作用，而是被支配的“人性”欲望所驱动。可是，任何流派的现实主义者一谈到内政就不能不以极单纯的形式解释国家的行动。

例如尽管莫根梭这样的现实主义者叙述说：权力斗争“在时空上是普遍的”，他依然很难在经验上加以证明，因为有无数事例显示，不论社会或个人，似乎都由一些欲望以外的东西推动，欲望则有意将自己的相对力量扩大到最大限度。一九七四年希腊军部把权力交给文官，一九八三年阿根廷军部畏惧被追究失政的责任放弃政权宝座，这些事实从图谋“权力的最大限度化”这个观点上，是无法合理解释的。

十九世纪最后二十五年间，英国用了相当部分的国力去获取新殖民地，尤其是非洲的新殖民地。可是，二次大战后，也几乎费了同样的国力去解体大英帝国。第一次世界大战

前，土耳其梦想建立从亚得里亚海延伸到中亚俄国领地的泛土耳其帝国或泛乌拉阿尔泰帝国，后来在凯末尔领导下，放弃这种帝国主义目标，让国界线退到小亚细亚，建立小小的国民国家。这些追求“缩小领土”的国家也和利用征服和扩军追求扩大领土的国家一样，会发生权力斗争吗？

莫根梭也许会论述说，权力形态和权力蕴积方式都各不相同，所以这些事例正显示了权力斗争。一些国家借维持现状政策以维系权力，另外的国家则经由帝国主义政策图谋扩大权力，其中也有国家利用发扬国威的政策来炫耀权力。允许殖民地独立的英国和以凯末尔主义来缩小领土的土耳其，都不得不强化了权力基础，所以跟意图权力的最大限度化并没有不同。对这些国家来说，领土的缩小长远看来是自己权力的保证。一个国家不需要经由扩军和扩张领土的传统管道，以谋求权力的最大限度化。经由经济成长，或把自己放入自由与民主斗争的先锋部队，就可以做到这一点。

国家权力的斗争

可是，仔细想一想，“权力”(power)的定义既然这样广阔，不仅包含有意缩小领土的国家，也包括用侵略和暴力来扩张领土支配的国家，如此显然就失去了叙述和分析的价值。这种定义在了解国家为何走上战争这一点上，并没有任何助益；因为“权力斗争”扩大解释到这种地步，不仅不会威胁到其他的国家，反而有助于其他国家。如果我们把南韩和日本的寻求出口市场是这两个国家权力斗争的表现，那就是一种权力斗争，这种权力斗争可以由这两国为他们的交互利益，或为获得廉价产品的整个地区利益而无限制地追求。

所有国家为了完成国家的目标，甚至只为单纯的存在，也必须追求权力，这是自明之理。在这种感觉下追求权力，其实相当普遍，但其意义却变得毫不足取。可是，所有国家都把它的权力，尤其军事力量发展到最大限度，那就另当别论。把加拿大、西班牙、荷兰或墨西哥这些当代国家看成谋求权力最大限度化的国家，在什么观点下才有用处？每一个国家都想更富裕，但是这财富是为国内的消费，而非为了比邻国有更高的国力，才有所需要。反之，这些国家是因为与自己的繁荣有密切关系，才伸手支援邻国的经济成长。

总之，国家不是只单纯的追求权力。国家追求不同的目标，这些目标可用"正统性"概念来显示。这概念强烈压制了为权力本身追求权力的局面，而那些不考虑正统性的国家在濒临危险时才这样做。二次大战后，英国放弃印度和其他大英帝国的统治地区，主要原因是胜利后的国力已经疲惫。

但事实上也有这种考虑，许多英国人认为殖民地主义已违反结束对德战争的大西洋宪章(一九四一)和世界人权宣言。如果权力的最大限度化是主要目标，英国就可能像战后法国所为，紧咬着殖民地不放，或者在经济力恢复后再度发动战争夺取殖民地。英国不想夺回殖民地，是因为它已接受现代世界的裁决：殖民地主义是非正统的支配形态。

权力与正统概念的密切关系只要看看东欧就可以明白。一九八九和一九九〇年在均势中看见了和平时期最大的变化，这时华沙条约组织已崩溃，欧洲中央则出现德国统一。可是，物质意义上的均势变化一点都没发生，没有一辆战车在战斗中破坏，或因裁军协定而撤退。这种变化完全从正统性基准的变化中产生的。共产主义势力在东欧逐渐失去信用，进

而苏联自己也失去使帝国复活的自信的实力，华沙条约组织的团结力，以比被卷入实际战争更快的速度消失。没有士兵和飞行员主动坐进战车或飞机向敌国进击，也不愿为表面效忠的体制而向市民开枪，这种国家拥有再多的战车和飞机也没有用。正统性创出了哈维尔所说的“没有权力的权力”。现实主义者只看到可能性，而不会有意图，因此一旦面临意图变化如此急遽，就会不知所措。

回避历史问题

正统性概念随着时代而急遽变化，此一事实已显示现实主义的第二大弱点——“回避历史问题”。在与人类政治和社会生活的其他每一面相明确区别之下，现实主义把国际关系描写成与四周的进化过程毫无关联，而在无时间的真空状态中孤立的现象。可是，这种国际关系从屠西底德时代到冷战时代似乎一直存在于世界政治中，只注意这语辞，就会忽略社会上权力的追逐、统制与关系中有极大的差异。

帝国主义——一个社会对另一社会的实力支配——是从想被承认为优越者的贵族主义式主人欲望“优越愿望”中直接产生。由于跟主人让奴隶屈从有同样“气魄”的冲动，支配者要求所有人承认，而把自己的社会拉入与其他社会的血腥之战中。这过程在逻辑上决无终点，除非主人掌握世界帝国或者死亡。不是国际体系的结构，而是主人的认知欲望，才是战争的固有原因。因此，帝国主义与战争是与某社会阶级有所关联，这是主人阶级，也被认为贵族的阶级，他们因过去冒生命危险所得的英勇事迹而获得社会地位。

贵族社会(直到两三百年前，都是人类社会的代名词)，君

王为普遍却“不平等”的认知而斗争，被广泛认为是正统的，不断扩大统治圈的领土征服战争，虽然其破坏性影响被一部分人文主义者和作家强烈批评，仍然被看成正常人的野心。

主人为认知而展现的有“气魄”的努力可以采取宗教之类不同的形态。宗教支配的欲望让其他民族承认其神与偶像的欲望可以伴随个人支配的欲望而起，像柯尔特斯(Cortes)或彼沙罗(Pizarro)的征服那样；也可以像十六、十七世纪不同的宗教战争那样，毫无世俗的动机。无论如何，这种努力是一种认知斗争，不是现实主义者所主张未分化的权力斗争；这种权力斗争是王朝扩张主义和宗教扩张主义的共同基础。

到近代初期，这些“气魄”的表现方式大都为日益增长的合理认知形态所取代，最后则形成近代自由国家。霍布斯和洛克所预言的布尔乔亚革命，是把奴隶的死亡恐惧，而不是把贵族主义式的主人美德放在高尚道德的立场，借此让君王野心和宗教狂热这一类非理性的“气魄”升华到无限的财富积累中。以前，市民斗争环绕着王朝存续和宗教问题发生的地方，现在已由近代欧洲的自由国民国家筑起新的和平领域。英国的政治自由主义使基督新教和天主教的宗教战争结束，而此一宗教战争在十七世纪几乎毁灭了英国。由于自由主义的来临，宗教才变得宽容。

近代自由社会的演化

自由主义带来市民和平，此一事实在逻辑上也可用在国家之间的关系上。以历史而言，帝国主义和战争是贵族社会的产物。如果自由民主让奴隶变成自己的主人，借此废除主人和奴隶之间的阶级区别，最后也应该会废除帝国主义。经

济学家熊彼得的论文曾以稍微不同的形式指出了这一点。他说，民主的资本主义社会显然是非战且反帝国主义的；因为以前煽起战争的能量有了另外的排泄口：

竞争体系在所有的经济水平中吸收最大多数人的所有能量。经常的努力、注意和能量的集中，都是在这体系中存活的条件，它更合乎经济的职业体系，但以它为范本组织起来的其他活动也一样。比起资本主义以前的任何社会，在这体系中，用在战争与征服的多余能量少得多了。多余能量几乎全倾注于工业本身，在这领域内，可称为工业界总帅的杰出人物辈出，理由即在于此。而剩余的能量则投向艺术和科学，进而为社会斗争……所以，纯资本主义世界不能拥有培育帝国主义冲动的肥沃土壤……总之，资本主义世界的人以其本性而言，是不喜欢战争的。

熊彼得把帝国主义定义为“无限而胡乱扩张领土的国家气质”。这种追求征服欲望的无限努力，不是所有人类社会的普遍性格，也不是奴隶社会抽象追求安全才产生；不如说，它像驱逐西克索斯(Hyksos)王朝(公元前十八世纪到十六世纪统治埃及的闪族王朝)后的埃及，或阿拉伯人改信伊斯兰教后的埃及那样，在特定的时间与场所发生；因为那儿出现的贵族主义秩序具有战争取向的道德基础。

近代自由社会的系谱与其说存在于主人意识，不如说存在于奴隶意识；此一系谱和最后伟大的奴隶意识形态基督教对这种社会的影响，只要观看今日世上广泛的同情心和对暴力、死亡、痛苦的毫不容情就可明白。这只要想想先进国家逐

渐废除死刑或越来越不允许战争中有人牺牲就可以了解。南北战争时期，美国枪杀逃亡士兵，稀松平常。可是，二次大战时，以逃亡罪被处死的士兵仅仅一人。而且，这个士兵的妻子后来还代夫控告美国政府。以前，英国海军习惯于迫使下层社会入伍的水手做强制性的苦差。现在就必须支付与民间部门相同的薪资来收买他们，或在航海中提供他们家庭式的舒适环境。

若是十七世纪或十八世纪的君王，为个人的光荣让几万农民兵送死，也毫不在意。可是，今日民主国家的领导者若无国际重大事件，决不会把自己国家导向战争，莽撞的行为在政治上毕竟不被允许，所以下这种重大决定时，当然会有所犹疑。一旦决定走上战争之路，就会像美国在越南那样，领导者会遭到严惩。托克维尔一八三〇年代撰写《美国的民主》时，已注意到世人高扬的同情心，而在书中引用一六七五年德·塞维涅夫人(Mme. de Sevigne)给女儿的信。在信上，她冷静地叙述，一个小提琴手因偷几张印花就被处以五马分尸之刑；死后，遗体撕裂为四片，“四肢在城的四个角落示众”。托克维尔对德·塞维涅夫人以谈天气的轻松口气说这种事情颇表讶异。从她那时代以后，因平等性的兴起，死刑的习惯逐渐淡化。民主摧毁过去区分阶级的围墙，也就是说像德·塞维涅夫人这样纤细有教养的人，逐渐承认小提琴手也跟自己一样是人。而且，今日，我们的同情心不仅包括下层阶级的，甚至及于高等动物。

战争经济学

随着社会平等的普及，战争经济学也大为改变。工业革

命前，处处都是农业社会；国家财富必须从生活艰困或稍好的大多数农民勉强挤出的剩余农产品中啄取。野心的君王要增加自己的财富，就必须剥夺别人的土地和农民，否则也要掠取新世界金银之类有价值的资源。

可是，工业革命以后，以财富的来源来说，土地、人力和自然资源比起科技、教育和劳动的合理组织化，其重要性已明显下降。后一因素所带来的劳动生产性无限扩大，因此比经由领土征服所获得的任何经济成果，都远为重要与确实。日本、新加坡、香港这些土地狭隘、人口有限，天然资源又贫乏的国家，发现自己正处于经济上值得钦慕的情境；要扩增自己的财富，完全不用诉诸帝国主义手段。

当然，从伊拉克企图占领科威特一事也可以知道，支配石油这类的天然资源在经济上也可能带来莫大利益。不过，从这种侵略行为的结果看来，这种作法在获得未来资源的方法上似乎没有吸引力了。从同一资源经由全球性自由贸易体制可以和平取得的事实看来，战争手段比起两三百年前在经济上似乎更不划算。

就像让康德大为感叹一样，战争的经济费用已随着科技的发展飞跃般扩大。第一次世界大战时，原有的科技已让战争所耗极钜，因而即使站在胜利这一边，整个社会也因参与战争而衰落。核武器已让战争的潜在费用增加了好几倍。冷战期间，核武器在维持和平方面所扮演的角色，的确已获得广泛承认。要解释一九四五年以后欧洲无战事的理由，除了两极体制这类因素之外，核武器的抑制力也不能忽略。反过来说也可以，如果两大超强没有意识到武力冲突所带来难以评估的潜在费用，冷战时期的柏林、古巴、中东等危机，每一件都可

能提升到实际的战争。

自由社会的非战性格

自由社会基本上的非战性格，在这类社会彼此维持极其和平的关系中已显化出来。过去许多著作指出，自由民主国家即使兵戎相见，为数也极少。例如政治学家道尔（Michael Doyle）认为，在近代自由民主已存在的两百年间，这种例子只有一件。当然，自由民主国家也可能攻击非自由民主国家，就像美国在两次大战、韩战、越战和最近的波斯湾战争那样。随着这类战争展开而引起的昂扬感觉也许远超过传统的专制国家或独裁国家。可是，自由民主国家不会彼此不信任，也不会关心对方的支配。这些国家共同拥有普遍的平等与权利诸原理，所以对彼此的正统性不会表示异议。这些国家的"优越愿望"不是在战争以外的地方找到了出口，就是衰弱得没有力气发动现代版的血腥之战。总而言之，与其说自由民主压抑了攻击性与暴力性的人之自然本能，不如说从根本上改变了本能本身，消除了帝国主义的动机。

一九八〇年代中叶以后，从苏联和东欧发生的变动，可以看出自由理念对外交政策和平的影响。依现实主义理论而言，苏联的民主化并没有给这个国家的战略立场带来任何变化。其实，许多偏向现实主义的观察家已明白的预言，戈尔巴乔夫绝不允许柏林围墙的崩踢和苏联在东欧"防波堤"的消失。可是，一九八五到一九八九年，苏联外交政策所产生的一系列惊人的转向，并不是在苏维埃国际立场中任何具体变动的结果，而是从戈尔巴乔夫所谓"新思维"中产生的；戈尔巴乔夫和前外长谢瓦尔德纳泽不把苏联的"国益"（national interest）

视为既定的事实，而是对它做极明确的再解释。“新思维”路线是从再评估苏联所面对的外在威胁开始。苏联的民主化直接把自己以前外交政策的中心议题驱逐到角落里；而这个中心议题就是畏惧“资本主义围堵”，或把北大西洋公约组织当作“攻击、报复主义”的组织。

另一方面，苏维埃共产党的理论性杂志《共产主义者》在一九八八年初解释说，现在企图以“军事力量侵略社会主义”而具“政治影响力的，在美国和欧洲都已完全不存在”，所以，“布尔乔亚民主已扮演阻止这类战争爆发的角色”。如何认识外在威胁，不是由一个国家在国家体系中的立场“客观地”决定，反而是深受意识形态影响。因此，苏联对威胁认识的改变，打开了单向大幅裁减常备兵力之路。东欧共产主义的变动，也让捷克、匈牙利、波兰等民主化进行中的国家发表了同样单向削减军事力量的声明。上述事态所以能够发生，是因为苏联和东欧的新民主势力比西方现实主义者更了解民主国家彼此很少会互相威胁。

帝国主义的隔代遗传

自由民主国家没有战争，对这种经验上极其明晰的事实，一些现实主义者却想借辞逃避。他们认为，自由民主国家既无相邻的边界（所以彼此不能交战），又受非自由民主国家莫大威胁，所以不能不互相合作。总之，英国、法国、德国等传统上互相敌对的国家，以一九四五年为界开始和平共存，是因为对苏联的共同恐惧感超过了对自由民主的共同关切，这些国家才团结组成北大西洋公约组织或欧亚共同体（EC）这一类的同盟。

提出这类结论的人，只把国家看成撞球台的球，而不肯直视内部发生的事情。当然，为了对抗共同敌人更大的威胁，国家之间会缔结和平关系，而威胁一旦去除，便又彼此回到敌对状态。例如，叙利亚和伊拉克只有跟以色列对抗时，才团结一致，除此而外几乎拼死命而斗。甚至在和平时期，这种朋友间的缠斗不休，谁都看得清清楚楚。可是，在冷战期间，民主国家因对抗苏联而团结，彼此间却毫无敌意。当代的法国人和德国人，谁会等机会渡过莱因河去夺取新领土，或为过去的错误报仇？用约翰·米勒(John Muller)的话来说，荷兰和丹麦这些当代民主国家间的战争不“可能从脑海一隅掠过”。

美国和加拿大维持了近乎一世纪横断大陆没有防备的边界线，以加拿大而言，可以说是权力的真空地带。现实主义者若要让自己的主张一贯——当然，如果他是美国人的话，就应该鼓吹美国人趁冷战结束打开机会之窗，占领加拿大。可是，有人认为，从冷战中出现的欧洲秩序不久将回到十九世纪的列强割据状态，这种想法是完全没注意到今日欧洲世界极具布尔乔亚性格的论点。

自由欧洲无政府的国家体系不会助长不信任感和不安定性，因为大多数欧洲国家彼此都非常了解。它们知道，邻国太放纵太倾向消费主义，不会冒死亡的危险，虽然充满企业家和经营者，却没有非常希望发动战争的君王和煽动家。

可是，这个同为布尔乔亚的欧洲也被卷进战争的动乱中，这是许多现存者的实际经验。帝国主义和战争并没有随着布尔乔亚社会的来临而消失。历史上最具破坏性的战争其实是布尔乔亚革命后才发生。我们要如何解释这一点？熊彼得解释说，帝国主义是一种隔代遗传，是人类社会进化初期阶段的

遗物："这不是从现在生活条件产生，而是从过去生活条件产生的因素。或者从历史的经济解释观点来说，不是从现在的生产关系，不如说是从过去生产关系产生的要素。"

欧洲经验了一系列的布尔乔亚革命，而第一次大战末期，这个支配阶级不断地被人从贵族圈拉下来，可是从他们眼中看来，国家的伟大与光荣不会被商业取代。贵族社会的好战风气也许为民主主义的子孙所承继，而在危机与狂热的时代浮出表面。熊彼得说帝国主义与战争的存在是隔代遗传的遗物，在这解释中我们也许可以加上另一个从"气魄"历史直接引出来的解释。一方面有王朝与宗教的野心所代表的较古老的认知形态，而这认知问题在普遍而均质的国家中以近代的方式获得充分的解决。可是，在这两者之间，"气魄"可以采取民族主义(nationalism)形态。民族主义显然与本世纪的战争具有深密的关系，它在东欧和苏联的复活会威胁后共产主义时代欧洲的和平。在此我们要考虑一下这个问题。

第廿五章
国家利益

民族主义是特殊的近代现象。因为它把主从关系置换为相互且平等的认知。可是，民族主义不是充分理性的，因为它只承认已知的民族或族群成员。民族主义是一种比世袭君主制更民主平等的正统性形态之一；在这形态中，所有人民可能被视为祖先传下来的遗产。所以，民族主义运动跟法国大革命以来的民主主义运动关系密切，也不值得惊讶。但是，冀望民族主义者所承认的尊严，并不是做为普遍人的尊严，而是自己集团的尊严。这种认知的需求难免跟其他想获得有特殊尊严的集团发生冲突，所以民族主义非常可能替代王朝与宗教的野心，成为帝国主义的沃壤，德国正是这种实例。

十八世纪和十九世纪伟大的布尔乔亚革命以后，帝国主义和战争的持续存在，不只是因为隔代遗传的战士风气，而是因为主人的“优越愿望”没有彻底升华为经济活动。过去两三世纪来的国家体系是自由与非自由社会的混同。非自由社会中，民族主义这类非理性的“气魄”形态常常很有势力，所有国家多少都受到民族主义的影响。欧洲，尤其其东部及东南地区有许多民族交错杂陈；其关系的解除并分离为国民国家，是对立冲突的重要来源，而一直延续下来。

自由社会为保护自己免受非自由社会攻击，才发动战争，有时自由社会本身也会去攻击和支配非欧洲社会。表面信奉自由主义的社会，大都因不宽容的民族主义这个附加物而变色；而且因为事实上已把市民权奠基于人种或族群的起源上，

以致无法使权利概念普遍化。

"自由"的英国和法国在十九世纪最后的十年间,拥有亚非广大的殖民帝国,与其说出于居民的共识,不如说是以武力进行支配,因为他们认为印度人、阿尔及利亚、越南人等民族的尊严比自己低一级。用历史家朗格(William Langer)的话来说,帝国主义"是超越欧洲边境的民族主义投影,以世界的规模反映了几世纪来存在于欧陆其来有自的权力斗争和均势。"

法国大革命后,近代民族国家的兴起在许多重要层面上,从根本上改变了国际政治的性格。君王率领不同民族的农民集团上战场,去征服一个城市或省份,这种王朝战争已变成不可能了。政治婚姻和征服虽然持续了好几代,但尼德兰不再为西班牙,彼德蒙(Piedmont)不再为奥地利"所有"。在民族主义的重荷之下,哈布斯堡家族和鄂图曼的多民族帝国开始崩溃了。就像现代政治一样,军事力量已变得更民主,全民皆兵制度诞生了。由于大众的参与战争,战争目的就必须以某些方式去满足全体国民,而不只是满足统治者个人的野心。国民和人民不能再像棋子那样被摆来摆去,同盟关系或边界线反而变得更严格。这不仅适用于形式民主,也适用于俾斯麦德国的民族国家,而国家即使没有人民主权,也不能忽视国家认同的命令。

人民大众一旦被民族主义鼓起战争的意愿,他们有"气魄"的愤怒会以王朝冲突中难得一见的方式涌起,那些想跟敌国进行妥当且富弹性交易的领导者有时也会觉得束手束脚。其主要事例是让第一次世界大战结束的凡尔赛和约,正好与维也纳会议呈对比,凡尔赛协定中,重建欧洲有效的均势显然是失败了。这一方面必须在划新国界线来取代旧德意志和奥

匈帝国时引用国民主权原理，另一方面则要满足反德的法国民族要求。

民族主义是工业化的产物

我们承认，过去若干世纪中民族主义的巨大力量，也必须从正当的角度论述这种现象。记者或政治人物不用说，就是学者也非常认为，民族主义反映了人性深沉而基本的热切期望，而且把民族主义基础的"民族"看成跟国家或家庭一样古老而无时间性的社会存在。民族主义一旦抬头便在历史中发挥威力，也无法被宗教或意识形态等其他取向形态所阻止，甚至可以把共产主义或自由主义这类脆弱的芦苇悉数砍倒，这些想法已是常识。

最近，苏联和东欧全体的民族主义心情似已复活，这种观点也就得到经验上的支持；其中也有一些观察家预言，后冷战时期可能会像十九世纪那样，变成民族主义复兴时代。苏维埃共产主义者主张，民族问题正是从更基本的阶级问题衍生，可经由转向无阶级社会而一举解决。可是，民族主义者在苏联内的共和国中，一个接一个地把共产主义者逐出政府，共产化的东欧也发生同样的情形，这种主张遂变得愈发空疏，同时也让许多想用普遍的意识形态驱逐民族主义的主张丧失了真实性。

在后冷战世界广泛出现的民族主义力量虽然难以否定，但一时认为它永远不灭、会征服一切的观点不仅偏狭，也非真实。这种观点首先就没有了解民族主义是最近且偶发的现象。在坚纳(ernest Gellner)的语辞中，民族主义并没有"深深扎根于人的灵魂中"。人长久以来对一种更大的社会集团，只

要它存在就感到执爱之情。可是,一直到工业革命以后,这种集团才被定义为语言和文化皆均质的存在。在工业革命以前的社会,在共有国民性的人民之间,阶级的差异非常大,因而成为彼此互相交流的障碍。一个俄罗斯贵族与法国一个贵族之间,比自己领地内生活的农民应该具有更多的共同点。俄国贵族不仅社会条件与法国贵族相似,而且自己也会说法语,而他们几乎没有机会与自己的农民面对面说话。政治实体也完全没有考虑国民性。例如,哈布斯堡皇帝查理五世可以同时统治德意志的一部分和西班牙、荷兰。土耳其的鄂图曼帝国统治了土耳其人、阿拉伯人、柏尔柏人(Berbers)和欧洲的基督徒。

可是,逼使所有经过这途径的社会彻底改变,因而更平等、均质和有教养,可说是第二部所论近代自然科学的经济逻辑。在此,统治者与被统治者既然都被组合在一个国家经济中,因而都必须说同一语言。来自乡间的农民,在近代工厂工作,甚至为了从事事务性工作,也必须能用共同语言读写,所以需要接受某种程度的教育。阶级、血缘、部落、教派这类较老旧的社会区分,已在需要一贯的劳动流动性的压力下逐渐衰落,只有共同语言和以此为基础的文化,成为人们主要的社会相关型态。总之,民族主义大体是工业化及伴随它而来的民主与平等意识形态的产物。

国家并非永恒

近代民族主义的国家(nation)是建立在以前就存在的"自然"语言区分。不过,它们也是民族主义者人为建立的,这些民族主义者可自由界定谁或如何建构语言或国家到某种程

度。例如，近年来，“再觉醒”的苏维埃中亚国家，在布尔什维克革命以前，并没有以自觉的语言国家而存在。乌兹别克和哈萨克的民族主义者，目前正回到图书馆去“再发现”自己的历史语言和文化，使他们大多有了新的认识。坚纳指出，地球上有八千多种“自然”语言，其中七百种是主要语言；另一方面，国家的数目则不到两百。

许多较古老的国民国家都包含两种以上的语言集团，就像西班牙包含了巴斯克地方的少数民族；这些国民国家目前都遭受压力，要求承认这些新语言集团的分离认同。这已显示，国家既不是永恒的，也不是所有时代的人所执爱的“自然”源泉。同化与国家再定义可能会发生，一点也不稀奇。

民族主义似乎有其生活史。在历史发展阶段中，例如在农耕社会，民族主义根本不存在于人的意识中。在转向工业社会当中或其后，民族主义便迅速成长。人民经过经济近代化第一阶段，而在国家认同（national identity）和政治自由遭受否定时，民族主义尤其激烈。

所以，产生法西斯超国家主义的两个西欧国家意大利和德国，是工业化和政治统一最慢的国家；二次大战后不久，最强有力的民族主义，则产生于欧洲以前的第三世界殖民地，一点也不值得惊讶。从过去的经验看来，在工业化比较落后，国家认同又受共产主义长期压制的苏联和东欧，都可看到今日最强烈的民族主义，着实不值得讶异。

不过，对国家认同比较长期安定的民族集团来说，做为有“气魄”的自我认同之根源的国家似已衰退。一时之间，民族主义激烈狂飙，但是，在最受民族主义热情痛击的欧洲地区，暴风雨迅即过去。欧洲大陆，两次大战已展现为用较和缓的

形式再界定民族主义的强大刺激因素。欧洲人民在民族主义认知形态中,体验了最惊人的非理性后,开始逐渐接受普遍平等的认知,来取代它。战争中活下来的人都尽全力去消除国界,并让民众的热情脱离国家的自我主张,转向经济活动。从而产生的当然就是欧洲共同体(EC):一个近年来在北美和亚洲经济竞争压力下所展现的计划。

当然,EC不会废除国家间的差异,在建构创设者所希望的超主权性格上,也面临难局。但是,在农业政策和货币统一问题上,EC内所展开的民族主义和煽起两次世界大战高昂的呐喊完全不一样,现在的已温驯无比。

文化领域的民族认同

有人主张,民族主义太强太有力,以致自由主义和经济私益结合起来也难敌其势,因此,他们考虑到组织化的宗教命运,以期在民族主义之前以承认的手段发挥功能。有一个时期,宗教也在欧洲政治扮演全能的角色,基督新教和天主教分别组织政治派系,在教派战争中浪费了欧洲的财富。英国的自由主义,如吾人所见,是对英国内战的宗教狂热所展开的直接反应。当时人认为宗教是政治舞台所必要而不朽的特征,反之,"自由主义在欧洲打败了宗教"。

与自由主义抗争几世纪之后,宗教终于知道宽容。若在十六世纪,不用政治权力而能令人信仰自己特殊的教派,对大多数欧洲一定感觉奇妙无比。可是,今日,如果说其他的宗教实践会威胁自己的宗教信仰,不管多虔诚的牧师,也会觉得奇怪。到此,宗教已被逼入私生活领域,想来它似乎被处以脱离欧洲政治世界的半永久性流刑。

民族主义也像宗教那样被拔掉了牙，而且近代化，每一种民族主义都接受相互分离却平等的现状，帝国主义与战争的民族主义基础便越来越脆弱。许多人认为，近年来欧洲统合化的动向，是二次大战和冷战的经验所带来的一时性脱逸，可是近代欧洲史的整体潮流，是奔向民族主义。不过，如果两次大战能够扮演十六世纪和十七世纪的宗教战争对宗教所扮演的同样角色，那不只对下一代，也会影响以后所有的世代。

如果做为政治势力的民族主义正处于消逝的命运，那就必须像以前的宗教那样，学会宽容。当然，民族集团可以保持他们个别的语言和认同感，但认同不是在政治领域，主要是在文化领域中表现出来。法国人可能继续喝法国酒，德国人继续吃德国香肠，但这全限定于个人领域。这种演化在过去几个世代，的确在欧洲最进步的自由民主国家中发生。

当代欧洲社会的民族主义于今依然不时喧腾，但与前一世纪的民族主义性格却不同，前一世纪所谓“人民”或国家认同的概念还比较新颖。自希特勒没落以后，西欧的民族主义决不再认为支配其他民族对自己的认同非常重要；其实，正好相反。最现代的民族主义沿着凯末尔的途径前进，认为在祖国内部将国家认同纯化、强化是自己的使命。其实，有人可能说，所有的民族主义都正经过“土耳其化”的过程。

这种民族主义对建设新帝国似乎没有什么助力，充其量只能毁坏既有的帝国。德国修胡柏(Schoenhuber)共和党或法国勒潘(Le Pen)的国民阵线，这类今日最激进的民族主义政党对外国人的支配也毫不关心，只像著名贪婪的中产市民那样不受他人干涉，全心享受人生的喜悦。最吓人而又意义深远的是在欧洲常被视为最落伍的俄罗斯民族主义，竟然也迅

速经历土耳其化的过程，并抛弃往昔的扩张主义，选择“小俄罗斯”概念。

现代欧洲迅速移向放弃主权，并在私生活舒适的满足中享受国家认同。与宗教一样，民族主义并没有遭到消灭的危机，但也跟宗教一样，已失去让欧洲人为帝国主义的伟大事业抛弃舒适生活的能力。

当然这不是说，欧洲将来会从民族主义的冲突中解放出来。对新解放的苏联和东欧民族主义来说，这更为真实，因为苏联和东欧的民族主义，过去在共产主义支配下都甘愿做一头睡狮，最近才除掉了锁链。其实，随着冷战的结束，欧洲民族主义的冲突可能提升。民族和族群长期否定主权和独立的主张时，民族主义将是扩大民主化所不可或缺的伴随物。例如，一九九〇年斯洛伐尼亚、克罗埃西亚及塞尔维亚实施自由选举，反而在南斯拉夫制造了内战的舞台。选举结果，在斯洛伐尼亚和克罗埃西亚两共和国诞生了支持独立的非共产主义政权。长期存在的多族群国家(multi - ethnic states)的崩溃一定会伴随暴力的流亡事件，一旦和民族集团纠结在一起，事情会更严重。例如，克罗埃西亚人口的八分之一是塞尔维亚人；反之，在苏联，六亿人(半数为俄罗斯人)住在自己的共和国以外的地区。大规模的人口移动已经开始，各共和国独立更加速了此一移动。目前，许多新的民族主义正在出现，尤其在社会经济发展相对低落的地区，很可能采取十分原始的形态；即不宽容、排外主义、极端攻击性的形态。

自古已有的国民国家也许会遭受要求分离认知的小语言集团由下而来的攻击。目前，斯洛伐克要求与捷克分离的认同(译注：捷克已在一九九二年十二月和平分离为捷克共和国

和斯洛伐克共和国)。魁北克的法裔加拿大人并不以自由加拿大的和平和繁荣为满足,也希望能保存自己文化的特殊性。库乐特人(Kurds)、爱沙尼亚人、奥塞特人(Ossetians)等,都想建立获得民族认同的新国民国家,这种可能性是无休无止的。

民族主义的新方向

可是,这种民族主义的新展现必须从正确的观点观察。第一,最激烈的民族主义大都发生在欧洲近代化最慢的地区,尤其是巴尔干半岛内部或周边地区以及旧俄罗斯帝国的南部。这些地区即使燃起民族主义的火焰,也不会影响到前述宽容度较大、欧洲较古老民族主义长期进化的历程。苏联托朗斯哥萨克地区(Transcaucasus)的人民已经做出极其可恶的残暴行为,可是,没有证据指出,东欧北部地区捷克斯洛伐克、匈牙利、及波罗的海国家的民族主义,会朝与自由主义不相容的侵略方向前进。当然,这不是说捷克这类既存的国家不会分裂,或波兰和立陶宛之间不会产生边界纠纷;不过,这些国家未必会被卷入其他地区常发生的政治暴力的漩涡,而且会因经济统合的压力避免这种事情发生。

第二,新民族主义冲突对欧洲与世界更广泛的和平和安全保障的影响,应该比一九一四年塞尔维亚民族主义者刺杀奥匈帝国王位继承人引发第一次大战的冲击,要小得多。当南斯拉夫崩解,新解放的匈牙利人和罗马尼亚人为托朗斯西尔凡尼亚(Transylvania)的匈牙利裔少数民族地位,造成无休无止的暴力行为时,欧洲已经没有一个强权愿意为强化自己的战略立场,而利用这种冲突。相反的,最先进的欧洲国家都尽量避免被卷入这种泥淖化的争执中,即使摆出干涉的姿态,

也只限于相当严重的侵犯人权或对自己国民的威胁。

第一次世界大战从自己领土展开的南斯拉夫，目前更闯入内战状况，正以一个国家进行分解中。可是，欧洲其他国家已达成大致的共识，认为要解决这个问题，必须把南斯拉夫跟欧洲安全这个更大的问题分开来。

第三，目前东欧和苏联正展开新民族主义的斗争，认知此一斗争的过渡性质相当重要。这个斗争是一种诞生的阵痛，因为伴随着一个帝国的崩溃，而在这地区诞生新而普遍(但非普世)且更民主的秩序。而且有理由可以预测，许多从这过程中诞生的新国民国家将是自由民主国家，目前因独立斗争而日益激烈的民族主义，不久将趋于成熟，最后必定跟西欧国家一样走上“土耳其化”过程。

在二次大战后，建基于国家认同的正统性原理已完全定着于第三世界。工业化和国家独立迟缓的第三世界，虽然正统性原理比欧洲来得慢，可是，一旦来临，也会有欧洲同样的影响。一九四五年以后，第三世界中民主形式完整的国家比较少，但大都已放弃与正统性相关的宗教与王朝的根据，而选择民族自决原理。这些民族主义的新意指它们比古老既存的民族主义有更强烈的自我主张，而且比欧洲的民族主义更有自信。例如，泛阿拉伯民族主义，与前一世纪德国与意大利的民族主义一样，有强烈的民族统一意愿，但是这种民族主义绝不会因创出政治统一的单一阿拉伯国家而告完成。

第三世界的民族主义

可是，第三世界民族主义的兴起对国际纠纷有某种程度的制压力量。民族自决原理即使不是经由自由选举的正式民

族自决，而是独立生活于祖国的民族集团之权利已得到广泛的接纳，因此任何国家想加以武力干涉或扩张领土，都非常困难。第三世界的民族主义势力几乎与科技及国家发展的相对毫无关联，而获得普遍性的胜利。例如，法国被逐出越南和阿尔及利亚，美国被逐出越南，苏联被逐出阿富汗，利比亚人被逐出查德，而越南人被逐出柬埔寨。

一九四五年以后国界上发生的主要变化，与其说是帝国主义的领土扩张，不如说是以民族边界线上的国家分离，例如一九七一年巴基斯坦和孟加拉的分离。对先进国家而言，征服领土反而不划算，因为包括支配敌国经费在内的战费已飞跃成长，国内经济发展更可能成为稳定的财富来源；这些理由大多也可用在第三世界国家之间的冲突。

第三世界、东欧和苏联的民族主义国家比起欧美依然采取比较激烈的方式，今后也可能比欧美存活得更长久。这种新民族主义的活力也许会让许多住在已开发的自由民主国家的人，没有发觉自己国家的民族主义已逐渐走向衰退之路，竟以为民族主义才是我们这个时代的证明。

人们相信民族主义这种新的历史现象是人类社会永恒不变的特质，委实奇妙之至。经济力借民族的栅栏取代了阶级对立而促进民族主义；并且在这过程中创出了中央集权化、语言均质化的国家。可是，现在，同样的经济力因创出单一而统合的世界市场，而促使民族的栅栏崩蹋。现在这个世代，甚至下一个世代，民族主义在政治上也许还不可能中和，但是这种情况最后一定会来临。

第廿六章
后历史的世界

在没有采用自由民主的国家，权力外交依然继续在运转。第三世界里，工业化和民族主义的来临相对迟晚，所以这地区的许多国家和工业民主国家之间的行为差异极为明显。最近的将来，世界将分为后历史(Post－historical)部分和与历史纠结在一起的部分。在后历史世界中，经济是国家间相互作用的主轴，权力外交的古老规则会逐渐丧失其意义。换言之，在此会想起民主的欧洲，民主欧洲即使多极化，而接受德国经济力的支配，德国邻国也不会因此受到军事威胁，而积极去扩充军备。于是，经济竞争尽管不时展开，军备竞争却日益消失。后历史世界依然分化为国民国家，但个别的民族主义跟自由主义和平相处，而其自我主张日益局限在私生活领域内。一方面，经济的合理性将失去市场与生产的一体化，许多传统的主权特征也会随之消蚀。

另一方面，历史世界仍然会因各种宗教、民族与意识形态的冲突而撕裂，这种冲突因应相关特定国家的发展阶段而生；在这些国家中，权力外交的古老规则依然适用。在历史世界中，国民国家还会继续成为政治认同的中心存在体。

后历史世界和历史世界的边界线正迅速变化，很难在其间划一条线。苏联后一个阵营移向另一个阵营；今后，也许会分化为移转自由民主成功的后续国家和没有移转成功的国家。经济改革开始后，中国的外交政策说来已越来越“布尔乔亚”。目前的中国领导者似已了解，中国不能再让经济改革走

回头路，必须继续向世界经济开放门户。毛泽东主义在国内许多方面试图复活，但已经不可能再回归到毛泽东主义的外交政策。墨西哥、巴西、阿根廷等比较大的拉丁美洲国家在前一世代已经从历史世界移转到后历史世界，尽管可能倒转回去，但每一个国家现在都经济相互依存，并与其他工业民主国家紧密结合。

石油、移民和世界秩序

在许多方面，历史世界和后历史世界会维持并存状态，却走不同的路；两个世界间也许不会有太深的关系。可是，环绕着若干主轴，这两个世界之间有时仍会冲突。第一是石油，石油是伊拉克侵略科威特形成波斯湾危机的背景原因。石油生产依然集中于历史世界，这对后历史世界的经济安定也具有决定性的意义；一九七〇年代石油危机，虽然在推进各种必需物资的全球性相互依存方面已经历讨论，只有石油生产依然集中于一方，因此石油市场仍要受政治理由的操作与干扰。而且，如果石油市场混乱，后历史世界的经济难免要受毁灭性的影响。

相互作用的第二个主轴是移民，目前虽不像石油那么引人注意，但长期看来可能比石油更麻烦。目前也不断有人从贫穷不安定的国家流入富裕而安全的国家，对发达世界的所有国家几乎都有影响。这种流入近年来不断增加，历史世界一旦发生政治变动，这种倾向更猛然加速。苏联解体、东欧爆发严重的种族暴动，这类事件都会成为历史世界向后历史世界大量人口移动的契机。由于这种人口流入，为了阻止这种流动，或者因为新移民参与了政治体系，后历史世界的国家一

定会继续对历史世界表示关心。

对后历史世界的国家而言，阻止移民是极其困难的，理由至少有二。第一，这些国家很难创出排除外国人的正当原理，因为这些外国人不像人种差别主义者或民族主义者，而且害怕被牵连到侵犯自由民主国家应该尊守的权利原理，因此对限制移民显得犹疑。所有发达的民主国家都曾一度限制移民，却经常受到良心的苛责。

移民增加的第二个理由是经济，因为每个发达国家几乎都觉得不熟练及半熟练工人相当不够，第三世界却可以无限提供这些工人。当然，不是所有廉价劳工都可以输出。然而，就像初期资本主义因高度的国内劳力流动，促进统一的国民国家成长一样，在单一的全球市场中，经济竞争会促进地域性劳动市场的统合。

两个世界间交互作用的最后基轴，是与某"世界秩序"问题有关。除了历史世界某些国家对邻国的威胁之外，更因为历史世界非常容易发生纠纷和暴动，所以许多后历史世界的国家，一定会创出防止某种技术扩散到历史世界的一般理论。目前，这种科技包含核武器、弹导导弹、化学武器和生物武器等。可是，将来，世界秩序的议题也许会扩大到对科技扩散不加限制所产生的环境危机之类。如果后历史世界会采取与历史世界不同行动的假设是正确的话，后历史世界的民主国家就会有共同的关怀、自卫以免外来的威胁，又让民主大义普及于民主还不存在的国家。

自我支配者消除了主从关系

一九七〇年代和一九八〇年代，民主虽然向前大跃进，现

实主义者对国际关系的预期依然具有做为“处方药单”的意义。历史世界执着于根据现实主义原理行动，另一方面，后历史世界应付仍然停留在历史世界中的国家时，也必须采取现实主义的方法。民主国家和非民主国家的关系今后会被互不信任和恐惧所笼罩。尽管经济的相互依存会逐渐加强，实力将仍然是两者相互关系的“最后王牌”。

另一方面，以世界如何动的“诊断书”来说，现实主义仍有许多不足之处。现实主义者认为，不安定性和权力最大限度化的行为是人类史上所有时代和所有国家所具有的特质；这些特质并不值得仔细去思虑。人类史的过程产生一系列正统性概念：王朝、宗教、民族主义或意识刑态的正统性概念。这些也同样会导出帝国主义和战争的潜在根据。

近代自由主义以前的正统性形态每一样都是根据一些支配与服从的形态；因而帝国主义在某一意义上是由社会体系决定。正统性概念在过去漫长的岁月一直在变化，国际关系也随着变化。战争和帝国主义似乎透过历史一直持续下去，其实，战争也为每一时代不同的目的而战。与时代和场所无关，只给国家行为共同路径的“客观”国家利益并不存在。反之，国家利益大都由解释的个人和有时代功能的正统性原理决定。

自由民主国家让人人都成为自我之支配者，以消除主从的区别，当然也各有不同的外交政策目标。虽然主要的国家都有一个共同的正统性原理，却不能在后历史世界中生出和平。这种现象就与欧洲所有国家都处于君主制或帝制的时代一样。和平一定会从民主正统性的特殊本质与满足人类认知希求的能力中产生。

民主国家和非民主国家的不同，以及漫长历史过程中含有可能让自由民主普及世界各角落的事实，正显示美国外交政策关心人权与“民主价值”的传统道德主义完全无误。基辛格一九九〇年代时指出，正面向苏联和中国这类共产主义国家挑战，在道德上可以满足，但是实际上极其轻率，因为苏联和中国对军备管理与解决地域纠纷这类议题，都拒绝“现实主义式”调停的方法。

民主之基石

一九八七年，里根总统要求苏联拆除柏林围墙时，遭遇激烈的批判，其中以长期习惯靠苏联“现实性”饲养的东德批判得最为严厉。可是，在迈向民主的世界里，这种向苏联正统性的直接挑战，只要跟当时许多生活在共产主义下的人想要说出的愿望相符，在道德上就可以满足，政治上也是聪明之举。

当然，没有人会提倡向拥有强力武器尤其是核武器的非民主国家进行军事挑战的政策。可是，这种革命一九八九年却在东欧爆发了。这一系列的革命正是前所未有的事件，民主国家方面看到与自己相对峙的政权瓦解的征兆，却并未能提出强固的外交政策。

不过，说到权力，民主国家应该知道，正统性也是权力的一种形态，强国也常常会隐藏起内部的弱点。这意谓根据意识刑态考虑对方是否民主？选择敌我的民主国家，长远看来，似乎会有更强大更永远的同盟国。在对付敌国时，民主国家不能 忘记彼此的社会有道德上的差异：追求权力之余，也不能置人权问题于不顾。

诚如民主国家的和平行为所示，美国及其他民主国家在

维持世界的民主领域，让民主普及于可能而稳固的地方，都展现了长期的关怀。换言之，如果民主国家不互相攻击，后历史世界会稳定扩大，更会讴歌和平与繁荣。共产主义已在东欧和苏联崩溃，华沙条约组织直接的军事威胁几乎消灭，从这事实看来，我们对今后的发展不能冷漠不关心，因为长远看来，这些国家自由民主的繁盛，才是西方避免遭受这些国家以及统一的德国或经济日本威胁的最大保证。

联合国的宿命

要促进民主与国际和平，民主国家的合作是必不可缺的，这种观念与自由主义几乎可以说同样古老。合法支配的民主国际联盟此一构想在康德著名的论文《永远的和平》（*Perpetual Peace*）和《普遍史理念》（*Idea for a Universal History*）中已经有所提示。康德指出，人从自然状态移向市民社会所赢得的是，各国间展开的战争状态几乎消灭了自己的价值："国力因用在彼此的战斗上面浪费，战争带来荒废，更因为必须不断为备战行动，'国家'妨害了人性的全面发展。"康德国际关系方面的著作已成为现代自由国际主义（liberal Internationalism）的知识基础。

康德的联盟构想是美国人首先尝试设立国际联盟，再试图设立联合国的灵感来源。可是，如前所述，大战后的现实主义，因为提倡国际安定的真正救济政策是均势而非国际法，才在许多方面扮演除去自由国际主义的"解毒剂"角色。

国际联盟和联合国在提供集体安全保障方面，先对付墨索里尼的挑战，再对付日本和希特勒，接着对付苏联的扩张主义，显然是失败了；反而导致对康德哲学的国际主义和一般国

际法产生普遍的不信任感。但是，许多人都不很了解，因为从开始就背离康德的概念，以致康德理念的实践含有严重的缺陷。

为了永远的和平，康德的"第一条"叙述说，国家体系中国家的建构必须是共和的，亦即必须是自由民主的。"第二条"则指出，"国际法应该把基础建立在'自由'国家联盟上"；换言之，要建立在共有共和宪法的自由国家联盟上。康德的原理非常明快：奠基于共和原理的国家，彼此不要互相攻击，因为自治的人民比专制政治更讨厌战争的牺牲；另一方面，国际上的联盟为了让自己发挥功能，必须分有权利的共同自由理念。国际法主要是国内法的扩大。

但是，联合国自始就不是根据这些条件行动。联合国宪章遗漏和"自由国家"联盟有关的记述，而采纳不十分有说服力的"所有加盟国家主权平等"的原理。换言之，联合国的加盟资格向所有满足"主权"此一最低形式基准的国家开放，而与这些国家是否基于人民主权毫无关联。所以，斯大林的苏联自初即是这个组织的创设国之一，也是安全理事会的理事国之一，而且对会议的决议有否决权。殖民地解放后，联合国大会为第三世界新兴国家所占，他们没有康德的自由理念，却发现联合国是推动反自由政治议题的有利工具。

连政治秩序的原理或权利的本质都没有前存在的共识，所以联合国从创立以来，尤其在集体安全保障的决定性领域里，没有完成任何一件真正重要的事情，并不值得惊讶；美国人民常以相当大的疑惑眼光看联合国，也一样不值得惊讶。联合国的前身国际联盟在参与国的政治性格方面都非常相似，虽然一九三三年以后苏联也参加了。可是，像日本和德意

志那样，在国家体系中，大国而又扮演重要角色的国家并不是民主国家，也不愿积极遵守联盟的规章，所以实施集体安全保障的能力，已脆弱无比。

冷战越接近尾声，苏联和中国的改革运动越开展，联合国就越能去除一些以前的脆弱体质。联合国安全理事会通过对伊拉克史无前例的经济制裁，并在伊拉克侵入科威特以后，决议可使用武力。这种姿态已指出一种将来可能发生的国际行动模式。可是，安全理事会还不能毅然对付苏联这类尚未完全改革的大国背信行为；联合国大会依然被未获得自由的国家所占据。最近的将来，联合国是否会成为“新世界秩序”的基础，大有可疑。

舒适的自我比盲目的战争更高贵

如果要依照康德的教诲创出一种国际性的联合体，而这联合体不会为早期国际组织的致命缺点所苦，那一定必须是看来比联合国更像 NATO 的联合体，即依据对自由原理的共同热爱所结合的真正自由国家联合体。这种联合体对世界上非民主国家所产生的威胁，一定可以更强而有力地展开保卫集体安全体制的活动。要是能够，加盟国家在进行国家间的交涉时也可以依照国际法行动。

其实，康德的自由国际秩序在冷战时期在 NATO、EC、OECD、G7、GATT 等以自由主义为参加资格的组织庇护下才大致形成。工业民主国已在规限交互经济活动约束力很强的合法共识网络中，互相有效地结合为一体；这些国家能对牛肉的进口分配和欧洲的货币统合，或如何处理利比亚及以阿冲突方面；也许还有政治上的争执，但是决不会企图使用武力解决

民主国家间的这种争执。

美国及其自由民主国家一定充分认识到这种事实，极权社会崩溃后，自己生活的世界已日益离开地政学上的古老世界；历史世界的原则与方法不适合后历史世界的生活。对后者而言，主要的议题是经济方面的，如促进竞争与技术革新、调整内外赤字、维持安全雇用、合作解决深刻环境问题等。换句话说，后历史世界必须接受这个事实：自己就是四百年前发生的布尔乔亚革命的继承人。所谓后历史世界就是这样的一种世界，在这世界中，舒适的自我保存欲望比冒生命危险为纯粹声名展开战斗更高贵，普遍而合理的认知已取代追求支配的斗争。

当代人对于自己是否到达后历史世界国际生活是否会让更深远的帝国、独裁者、怀着认知不满的民族主义者、或像沙漠龙卷风那样涌现的新宗教出现？可以“无限地”讨论下去。可是，在某些方面，当代人必须面对后历史世界的房子是否可以长期往下去而觉满足的问题；这种房子是他们为自己盖的，可以做为防止二十世纪绝望式暴风雨所不可或缺的避难所。

对目前生活于先进国家的大多数人来说，自由民主比它主要的竞争者法西斯与极权主义更为人所渴望，是相当可以了解的。不过，自由民主本身是不是值得选取？自由民主是不是仍然会让我们欲求不满？法西斯的最后独裁者、蛮横的军部和极权领导者即使从地球表面逐出，是不是仍然会有矛盾留在我们自由秩序的心中？我们在本书最后部分要讨论的就是这个问题。

第五部

最后的历史人

第廿七章
人的自由王国

在正确意义的历史中，人（"阶级"）为争取承认而互相战斗，并且借由工作与自然战斗。马克思把这种历史称为"必然王国"(Reich der Notwendigkeit)。而超越这领域之处有"自由王国"(Reich der Freiheit)；人在此（无条件互相认可）不再争执，并且只进行最低限度的工作。

——柯杰夫《黑格尔导读》

在先前讨论撰写普遍史的可能性时，我们说，我们往后会谈到有所取向的历史变迁是否可以说是进步的问题。如果历史总会导引我们走向自由民主，这问题就变成自由民主及其基础的自由平等原理是否皆善的问题。常识指出，自由民主比起法西斯和共产主义等二十世纪的主要竞争者，是具有更多的优点。我们只要信守承继自前人的价值观和传统，就会无条件地主张民主。可是，不要天真地赞美民主，也不要回避民主的缺失，这样对民主未必有所助益。如果没有更深入检视民主体制的问题及其内部的不平不满，就不可能明确回答历史是否走向终结点的问题。

我们已经逐渐习惯从对外政策的角度来思考民主的存活问题。从雷维尔(JeanFrancois Revel)等人的眼中看来，民主的最大弱点是无法抵御冷酷顽固的独裁国家，防卫自己。这种独裁国家的威胁是否业已减轻？若然，则这种情形可以维持多久？这类问题在仍然充满威权主义、神权政治和不宽容的

民族主义的世界中，今后依然会让我们苦恼。

可是，且容我们在此假设自由民主已打败外在的竞争对手，当前可能不必再去面对威胁自己存在的外敌。问题是欧洲和美国长期持续安定的自由民主主义能够永远维系下去吗？或者像苏东共产主义那样，因内部原因，终有一天会崩溃？自由民主国家当然已为失业、公害、毒品、犯罪等堆积如山的问题所苦。这些当前的问题姑且不言，我们还得进一步问：自由民主体制内部是否有更深刻的不满之源，生活于其中是否真正令人“满足”？如果我们眼中映照不出这种“矛盾”，那么我们就可以跟黑格尔和柯杰夫站在同一立场说，我们已经到达历史的终结点。否则就须说严密意义下的历史仍在继续中。

如前所述，从世界各地搜罗向民主挑战的经验事例，并不足以回答这个问题；因为这种事例的意义常常很暧昧，而且本身可能会误导人。显然，我们不能以共产主义的崩溃为论据，认为民主今后不可能受任何威胁，或者认为民主体制不会走上共产主义的覆辙。因此，我们需要一个衡量民主社会的超历史标准，一些可以向我们显示民主体制潜在弱点的“人作为人”的概念。正是因此，所以我们重新检讨了霍布斯、洛克、卢梭和黑格尔的“第一人”。

欲望与气魄的冲突

柯杰夫主张人已经到达历史的终结点，而这种主张是根据他的这种观点：寻求承认的欲望是人类最基本的愿望。对柯杰夫而言，争取被承认的斗争是最早的血腥之战以来的历史原动力，而由于普遍均质的国家具现了人们互相间的认可，

"充分满足"了此一愿望，所以历史已经终结。柯杰夫强调被承认的欲望，似乎相当适合做为了解自由主义未来展望的架构，因为如前所述，过去几世纪来的主要历史现象——宗教、民族主义和民主——本质上都可以认为是承认斗争的不同表现。比起对欲望进行类似的分析，分析当代社会中"气魄"如何获得满足或不满足，可以让我们对自由民主体制的妥当性获得更深的洞察。

于是，历史终结问题变成"气魄"的未来的问题。自由民主是否会如柯杰夫所主张的，充分满足被承认的欲望？或者这欲望基本上没法满足，因此只是不断地以完全不同的形式表现自己？以前企图构筑普遍史的尝试产生了两个平行的历史进程：其一是在近代自然科学和欲望逻辑导引下，另一是在承认斗争的导引下。两者最后都很巧妙地抵达同一终点，即资本主义的自由民主。可是，欲望和"气魄"都能由同一类的社会与政治制度这样如意地得到满足吗？有没有可能欲望得到满足，但"气魄"不能得到满足，或者相反；总之，没有一个人间社会可以满足"人作为人"？

自由社会不能同时满足欲望与"气魄"，反而会在两者之间产生严重的冲突，这种可能性，不论左派右派，凡是批判自由主义的，都已指出来过。左派攻击说，自由社会本质上不会实现普遍互相承认的远景，理由是前面述及的社会不平等：资本主义会带来经济不平等，而这就意味着不平等的承认。来自右派的攻击则指出，自由社会的问题不在于承认未能充分臻于普遍的地步，乃在于平等认可的目标本身。右派认为，人生而"不平等"，所谓平等的承认着实荒谬之至，以平等对待人不是承认人性，而是否定人性。下面，我们将逐一检视这两种

不同的主张。

上述两种对自由社会的批判中，左派的批判从前一世纪以来就已日益传播开来。不平等问题往后若干世纪仍会继续困扰着自由社会，因为这两个问题在某一意义上是不能在自由主义脉络内部解决的。右派对平等承认本身的妥当性相当不满；与此相较，左派所攻诘的不平等在今日的秩序之下就不能说是基本的“矛盾”了。

资本主义的平等

社会不平等可分为两种范畴；一是来自人的习俗，另一是来自自然或自然的必然性。包含在第一范畴的是阻碍平等的法律围墙，包括社会分割成封闭的阶层、种族差别制度、黑人差别法案、投票权以财产区分等。此外，还有文化导致的习惯上的不平等，如不同种族与宗教集团对经济活动的态度有所不同。这不是从实定法或政策产生，也不是自然所形成。

妨碍平等的自然之围墙与人们的天赋能力和资质的不平等一起展开。不是每个人都能成为音乐会的钢琴师或湖人(Lakers)职业篮球队的明星球员；或如马丁逊所言，不是每一个人都有获得财产的平等才能。英俊的青年和美丽的少女比起一般容姿的人，在寻觅婚姻对象上都要有利得多。也有一些形态的不平等直接启因于资本主义市场的功能。经济内部的分工、市场本身的冷酷运作皆属之。这些不平等的形态和资本主义一样，是“不自然的”，但要选择资本主义经济体制，就必然会产生不平等，这也是事实。劳动没有予以合理的组织，资本没有从某种工业转移到另一种，从某个地域或国家转移到另一个，而产生出胜者与败者，就不能获得近代经济的生

产性。

所有真正的自由社会原则上都会倾力排除习俗衍生的不平等。同时，资本主义经济的动态经由劳力需求的不断变化，也会拆除妨碍平等的习俗和文化围墙。一世纪来马克思主义思想让我们习惯于把资本主义社会认定为非常不平等的社会，其实资本主义社会比它的前身农业社会远为平等。

资本主义是一种强劲的动态力量，不断攻击因袭的社会关系，将来自家世的世袭特权转化为以技能和教育为基础的新阶级关系。除非读写能力和教育广泛推行，除非社会流动高度展现，除非职业不是向特权而是向才能开放，否则资本主义社会不会发挥功能，不会发挥最大的效率。此外，近代的民主国家几乎全都对企业有所限制，或推行从富裕阶层到低所得阶层的所得再分配；并且承担了一些社会福利的责任，而产生了美国的社会保障和医疗辅助制度，乃至于德国和瑞典涵盖面更广的福利体系。美国在西方民主国家中也许最不热心去承担这种家长角色，但新政时代的基本社会福利立法已为保守派所接受，且显然已不太可能走回头路。

从这一切平等化过程出现的可称为"中产阶级社会"。可是，这语辞容易招致误会。现代民主国家的社会结构依然呈金字塔形，不像圣诞老人那样从中围鼓起。不过，这金字塔的中央部分可以收容相当多的人，而且因为社会流动性很高，几乎每一个人都有中产阶级取向，认为自己是其中一员，至少是潜在的一员。中产阶级社会今后在某些方面仍会是高度的不平等，但不平等的因素越来越源于天生能力的差距以及经济需求所产生的分工和文化。

柯杰夫认为，战后美国在现实上已完成马克思的"无阶级

社会"。柯杰夫的这种主张我们可以这样解释：不是所有的社会不平等都已消除，但其中残留的障碍在某些方面是"必然而不能根除的"，因为这些障碍并非出于人的故意，而是源于事物的本性。在承认这种局限的前题之下，这种社会可以说已经实现了马克思的"自由王国"，因为在这社会里，自然欲求的问题已有效消除，而且不论从何种历史标准来看，人已经可以以最少的工作时间获得必需的东西。

自由国家永远的创痛

尽管以比较宽松的意义来看平等，大部分既存的自由民主国家仍然不能完全符合这个标准。不平等起因于习俗多于自然和必然性，因此不平等中最难根除的是从文化产生的不平等。例如，当代美国所谓黑人"下层阶级"的处境就是如此。这道不平等墙耸立在底特律和南布朗克斯(South Bronx)成长的黑人青少年面前，而且是从低水准的学校教育就开始的。这种难题理论上是可以用公共政策来补救。可是，在地位和身分几乎由教育决定的社会，黑人到达就学年龄以前，即背负着不幸。因为他们的家庭环境没有教导他们利用机会所必需的文化价值观，以致这些年轻人都为"街头生活"所吸引；在他们看来，这种生活比中产阶级美国人的生活更熟悉而有魅力。

在这种环境之下，即使黑人已获得法律上的平等，即使美国经济也提供了雇用机会，黑人生活也不会有什么大变化。解决这种文化不平等之道也不明显，为援助黑人下层阶级而实施的社会政策，因为会削弱家庭的角色，增强他们对国家的依赖，反而愈发伤害了他们。过去，没有人把"文化创造"——即内化的道德价值之再生——的问题当作公共政策问题加以

解决；所以，虽然一七七六年的美国已经正确建立起平等原理，但是对一九九〇年代的许多美国人来说，此一原理仍未完全实现。

再说，即使资本主义可以创造莫大财富，依然无法满足平等承认的人性欲望，即“对等愿望”。劳动的分化带来不同职业中尊严的差异。清道夫和巴士司机经常不如脑外科医师和足球明星；失业者的尊严更被看低。繁荣的民主国家中，贫穷问题已从自然需求转换到认可问题。真正伤害低所得者和流浪者的与其说是生活方面的痛苦，不如说是尊严所遭受蹂躏。

没有财富和财产的人不会得到社会善意的对待。政治人物不会讨好他们，警察和司法系统不会拼命维护他们的权利；在依然重视自助精神的社会，他们不可能找到工作。即使找到工作，仍然感到十分卑微。他们几乎没有机会透过教育改善处境，或用别的方法实现他们的潜能。

这种社会，只要富人和穷人的差别仍然存在，只要认为职业有贵贱，不管物质多丰裕，都不可能改正这种处境，或克服每日生活困穷者尊严受损的现状：总之，不可能同时满足欲望与“气魄”。

平等的代价

只要主要的社会不平等还残留于最完美的民主社会，这个事实就足以显示，作为这种社会之基础的自由、平等这两个孪生似的原理之间，仍将不断产生紧张关系。这种紧张关系正如托克维尔明确指出的，与产生这种关系的不平等一样，是“必要而不能根除的”。如果尽力给社会弱者“平等的尊严”，就要限制其他人的自由与权利；当产生社会不平等的原因存

在于社会结构内部深处时，更是如此。如果在积极雇用与教育促进计划下，少数民族都有工作和接受大学教育的机会，其他人的机会就要减少。国民健康保险或福利由政府支付，私人经济的资金就会丧失。保护工人免于失业，或保护企业免于破产的一切措施，都会限制经济自由。自由与平等的平衡点本来就不易确定，也没有一种方法可以同时让二者发挥到最大限度。

以极端例子来说，马克思主义体制意图牺牲自由，推动社会的平等，并经由依据需要而非才能的报酬制度，以及废除分工，来根除人类天生的不平等。推动社会平等到超越"中产阶级社会"的理想，所有这一类未来的尝试一定要面对马克思主义计划的挫败，因为要消除"必要而不能根除"的差距，就必须创出怪物般的权力国家。

红色高棉只能在尽可能剥夺人权的基础上，消除城乡的差异或肉体劳动与知识劳动的差异。苏联只能在社会丧失工作意愿的牺牲上，应需要而非应劳动量和才能，来支付报酬。这类共产主义社会最后也只有接受吉拉斯(Milovan Djilas)命名为"新阶级"的党干部或官僚群这类更大的社会不平等了。

随着世界各地共产主义的崩溃，而出现了目前值得注意的状况：訾议自由社会的左派，已完全丧失"彻底"解决更难克服的不平等之道。有"气魄"的个人承认欲望，目前正与有"气魄"的平等欲望相对立。今日，不论政治领域或经济领域，几乎没有一个自由社会的批判者会主张完全放弃自由主义原理，以克服既有的经济不平等。论战的核心不是构成自由社会的原理，而是自由与平等的适当平衡点究竟想在哪个地方的问题。

从里根主义美国或撒切尔主义英国的个人主义，到欧陆的基督教民主主义与斯堪地那维亚半岛的社会民主主义，每个社会都以不同方式维持自由与平等的平衡。社会惯例和生活品质，每个国家都极其不同。可是，所有这些国家都在自由民主大旗下进行自由与平等何者为重的选择，而不去动摇其基本原理。期望社会民主主义更加发展，并不需要去牺牲形式的民主主义。所以，期望社会民主主义更加发展的本身，并不能驱斥历史终结的可能性。

左派方面古老的经济阶级议题，现已不受重视。但今后，自由民主是不是会再受到来自另一种不平等的全新、而且可能更激进的挑战，则很难确定。今日美国大学中，种族歧视、性别歧视和对同性恋的偏见，这一类的不平等形态已取代左派偏好传统阶级议题，成为议论的重心。平等承认每一个人的尊严——即满足“对等愿望”——的原则一旦建立，人是不是会继续接受自然产生的不平等或各种必要的残存的不平等，则无法保证。

大自然的恶戏

自然赋予人不平等的能力，这事实显然不能说是正义的。现在这个世代虽然把这一类不平等当作自然的或必然的，而加以接受，但将来的世代未必会采取同样的态度。政治运动也许有朝一日会让亚里斯多芬(Aristophanes)在《女人的集会》(*Assembly of Women*)中所描写的计划复活，而让美少年跟丑少女结婚，美少女跟丑男人结婚。或者，将来可能开发一种新技术以压抑自然所产生的不平等，而重新“更公平”地分配美或才智这一类自然中的善。

例如，考虑一下我们如何对待残疾者。以前，人们认为，残疾者就跟天生身材短小或斜视的人一样，是为自然之恶意所玩弄的人，一生都要带着缺陷度过。可是，当代的美国社会不仅致力于治疗他们肉体的残疾，也治疗加在他们尊严上的伤害。许多政府机构和大学为了支援残疾者，在许多方面都选择了较昂贵的方法。许多城市改造了所有公共巴士，方便残疾者利用，而不只是提供残疾者专用的交通服务。许多公共建筑在大门口设立了斜坡，而不只是提供轮椅的专用入口。这些花费和努力显然是为了避免伤害残疾者做为一个人的尊严，而不只是要减轻他们身体上的不方便，因为要达到这个目的，大有其他更廉价的途径存在。社会采取种种昂贵措施，克服自然的疾碍，证明残疾者跟所有健康者一样，也能搭乘巴士，或从建筑大门出入，所要保护的正是他们的"气魄"。

追求平等承认的激情——"对等愿望"——未必会因物质富裕与实质平等有进一步的发展而衰退，有时反而更昂扬。

托克维尔解释说，当社会阶级或族群之间的差距很大，又获得悠久传统的支持，人们就会变得消极，甘愿忍受这种差距。可是，当社会是流动的，族群间的关系愈发紧密，人们对残存的差距就会愈发敏感，愤慨也更加强化。在民主国家里，对平等的爱较诸对自由的爱，是更深、更具持久性的激情。没有民主也可以得到自由，但平等是民主时代固有的决定性特质，所以人们执着于平等远超过执着于自由。自由的过度行为——赫姆斯莱(Leona Helmsley)或川普(Donald Trunp)的傲慢、波斯基(Ivan Boesky)或密尔肯(Michael Milken)的犯罪、艾克森公司凡尔德斯号(Exxon Valdez)在普鲁德贺湾(Prudhoe Bay，在阿拉斯加)原油外泄造成的公害——比渐浸而至的社

会平庸化和多数暴政等极端的平等，更容易引人注意。而且，政治的自由只给予少数人以无比的喜悦，平等则给多数人小小的乐趣。

因此，虽然自由主义从政治生活中排除较明显的“优越愿望”的工程，四百年来大致获得了成功，我们的社会今后仍然要为平等尊严的问题所苦恼。在今日美国的民主社会中，有不少人为扫除所有残余的不平等，献出一生；他们认为，少女不应该比少年支付更高的整发费，童子军不应该接受同性恋的队长，建筑大厦时一定要在大门口设置水泥轮椅斜坡。美国社会虽然留下的不平等并不多，但追求平等的声音不会减少，反而不平等少了，所以这种激情仍然存在。

新左派与新权利

尽管未来的左派仍然会向现在的自由主义挑战，其形态可能跟我们在二十世纪所熟悉的迥然不同。共产主义对自由的威胁太直接而透明，而且目前共产主义的学说已面临考验，以至于这种威胁在发达国家已经完全消声匿迹。左派今后向自由民主挑战时，与其说可能向民主的基本制度与原理进行正面攻击，不如说很可能披上自由主义的外衣，而从内部来转换其意义。

例如，几乎所有自由民主国家在前一世代就有许多新的“权利”如雨后春笋般地产生。不是保护生命、自由和财产就好，许多民主国家已经规定了隐私、旅行、雇用、休闲、性偏好、堕胎、儿童之类的权利。当然，这些权利大都社会意义暧昧，而且互相矛盾。我们不难预见，独立宣言和宪法所规定的基本权利，将会被促使社会彻底平等化的新权利主张严重削弱。

目前对权利本质的论述所以支离破碎，乃是由于能否合理了解人性的问题存在着更深刻的哲学危机。权利是从对“何谓人”的了解当中直接产生的。可是，如果社会对人的本质没有共识，或者相信这种了解根本不可能，那就不能定义权利，也不能阻止新而可能“伪造”的权利诞生。为了了解这种情况的可能后果，我们不妨设想一下未来权利超普遍化(super－universalization)的可能性，其中已丧失人与非人之间的区别了。

古典政治哲学已指出，人具有兽与神之间的尊严。人的本性一部分是兽，但人又有理性，因而有其他动物所无的人类特有的美德。对康德和黑格尔来说，或对他们两人所立基的基督教传统来说，人和非人的区别绝对重要。只有人是“自由”的，人才拥有比自然中所有事物更高的尊严。换言之，人不是因其他某些原因而生，自己就是原因本身；人不会为自然的本能所决定，而可以进行自律的道德抉择。

今日，每个人都会闲扯人的尊严，可是人为什么有尊严，却没有共识。很少人相信，因为可以进行道德抉择，人才有尊严。近代自然科学和康德、黑格尔以后的哲学，其整体趋向显然在否定自律道德抉择的可能性，而且倾向于完全从“次人性”与“次理性”的冲动中了解人的行为。以前康德所认为的自由且合理的选择，对马克思而言却是经济力的产物，对佛洛伊德则是深藏的性冲动。据达尔文说，人确实是从“次人”(sub－human)进化而来。于是，人的本质便越来越需要从生物学与生物化学去了解。

人来自“活泥土”

本世纪的社会科学告诉我们，人是他的社会与环境条件的产物，而且跟动物的情形一样，依照某种决定论的法则行动。动物行为的研究指出，动物也能从事声名之战，也许也有骄傲之心，也能或感受被承认的欲望。如尼采所言，现代人终于发现，自己是从"活泥土"演化而来的，在"活泥土"和自己之间存在着一个连续不断的进化系列。人跟自己所从来的动物的生活，在量的方面固然不同，在质的方面却无二致。总之，所谓自律的人——可以理性地遵从自己为自己创制的法则的人，已被还原为自我陶醉的神话。

人有超乎动物的尊严，才有资格征服自然，亦即有资格为自己的目的利用自然或占有自然。这因现代自然科学而变成可能。可是，现代自然科学似乎指出，人与自然之间没有本质上的差异，人只是有更高组织与理性的泥土。如果人没有具备超乎自然的尊严，就无法把人的征服自然予以正当化。平等主义的激情否定人与人之间有重大的差异，而这可以扩延到否定人与高等动物之间的差异。从动物保护运动的立场言，猴子、老鼠、黑貂也都跟人一样会觉得痛苦，海豚也有高度智能。若果如此，杀人有罪，杀这一类动物为何无罪？

更进而言之，高等动物和下等动物的区别又如何决定的？谁能认定自然界中什么东西在受苦？并且，有感觉痛苦的能力和有高度智能，为什么就必定拥有较高的身价？总之，从路旁石块到宇宙彼岸的星辰，在这自然界的一切存在中，人为何有最高的尊严？昆虫、细菌、蛔虫和爱滋病毒就不应该拥有与人类平等的权利吗？

可是，现代的环境保护论者几乎全都不认为昆虫和细菌有权利；这事实显示他们仍相信人的优越性。换言之，他们要

保护小海豹和鹈鸟，是因为"我们人类"想把这些生物放在身边。可是，从环境保护立场说，这只是伪善。如果没有合理的根据说，人拥有比自然的生物更崇高的尊严，就没有合理的根据说，像小海豹这样自然的一部分拥有比自然的另一部分（例如爱滋病毒）更崇高的尊严。

环保运动中也有极端的少数成员，在这方面倒是始终前后一贯。他们相信，不只是有感觉和智能的动物，所有的自然创造物都有与人同等的尊严。这种信念导致他们对衣索比亚这种国家的大饥荒问题冷漠以待；因为在他们看来，这种饥荒的发生只是自然界对人类过分行为的一种报复。同时，他们也因而坚信，人类必须让现在超过五十亿的地球人口，回复到一亿左右的"自然"人口数，然后人类自工业革命以来对生态体系平衡的不良影响，才有终止之一日。

平等原理不仅运用于人类，而且扩及人类以外的生物，今日听来似乎有些意想天开。但这是我们现代人思考"何谓人"这个问题得不到答案的一种反映。如果我们真的相信人与低于人的生物本质上完全一样，那么把同等的权利慢慢扩大到动物及其他自然界的存有，不仅可能，甚至是"无可避免的"。

平等而普遍的人性伴随人类固有尊严的自由主义概念，今后一定会遭遇两面夹击：一边是重视特定族群的身份超过人类的本质，另一边是相信人与非人之间没有明确的区别。我们已被现代的相对主义留置于知识的窄巷中，所以不会向两面夹击展开强固的反击，也无能保卫传统所了解的自由权利。

普遍均质的国家中可以见到的相互承认，并不能让许多人完全满足，因为，借用亚当斯密的话说，富人继续以自己的

财富为荣，另一方面穷人则以自己的贫穷为耻，觉得自己在同胞面前不受重视。目前，尽管苏联已崩溃，相互承认的无法致于完善，可能仍会成为左派企图寻找其他选择以取代自由民主体制和资本主义的出发点。

可是，尽管平等的人未能获得平等的承认，是我们最熟悉的对自己民主体制的指控，我们却有理由认为，更大而且后将更严重的威胁来自右派，也就是来自自由民主体制不平等的人予以平等承认的倾向。这一点就是我们接下来要讨论的。

第廿八章
没有胸膛的人

现时代最普遍的特征是,人在自己眼中业已丧失尊严,而且其严重的程度难以置信。人长期以来都是存有的中心与悲剧英雄;然后,至少执意想去证明自己跟存有的决定性的、本质上珍贵的层面有密切的关系。例如所有的形而上学者,他们相信道德的价值才是首要的价值,而紧紧抱住的尊严。背弃神的人则更是紧抱着道德信仰。

——尼采《权力意志》

我们为了总结目前的论述,不能不提及据称在历史终结点上出场的人物——"最后一个人"。黑格尔说,普遍而均质的国家因为把以前的奴隶变成自己的主人,完全解除了主从关系中的矛盾。于是,主人不再只获得在某一意义上非人的人的承认,而且奴隶的人性也不再被否认。反之,已承认自己价值的自由个人,因所有其他个人也具有相同特质,而承认他们每一个人。可是,主从关系的矛盾即使消失,某种东西仍维持了下来,那就是:主人的自由和奴隶的劳动。

马克思是黑格尔最大的批判者之一,他否定了黑格尔认为承认已臻于普遍的观点,因为经济阶级的存在妨害了承认的普遍化。但是另一种更深刻的批判,则是尼采所提出的。尼采的思想虽然不曾像马克思主义那样落实于大众运动与政党中,他对人类历史进程的方向所提起的问题,现在却依然未获解决,而且纵然最后的政权从地面上消失以后,也未必能解

决。

奴隶的平等原则

对尼采而言，黑格尔和马克思之间几乎没差异，因为两者目标相同，都以实现普遍承认的社会为目标。对此，尼采提出了一个问题：可普遍化的承认究竟是否值得追求？认知的质不是比承认的普遍化更重要吗？认知一旦普遍化的，承认本身不是无可避免地会变得琐碎而没有吗？

尼采的"最后一人"本质上即是赢得胜利的奴隶。他完全同意黑格尔的观点：基督教是奴隶的意识形态，民主主义则代表了基督教的世俗化形态。法律之前人人平等，是天国中所有信徒皆平等这种基督教理念的具现。可是，人在上帝之前皆平等的基督教信仰，除了偏见之外什么也不是。这种偏见是从弱者对强者的愤懑中产生。弱者团结在一起，以罪恶感和良心为武器，便有可能击败强者——这份体认就是基督教的起源。到近代以后，这种偏见益发广泛普及，沛然莫之能御；这并不是因为这种观念被证明是真理，而是因为弱者的人数增加了。

自由民主国家不是黑格尔所谓主人道德和奴隶道德的综合。对尼采而言，这代表了奴隶的无条件胜利。民主社会中没有一个人真正在"统治"，所以主人的自由与满足消失于无形之中。自由民主国家的典型市民是在霍布斯和洛克的教诲下，放弃自己拥有较高价值的骄傲信念，宁取舒适生存的个人。

对尼采而言，民主人全身都是欲望和理性，擅长寻找新方法，计算长期的私利，以满足许多小小的需求。可是，这样的

人完全缺乏“优越愿望”，只满足于自己的幸福，对自己不能超越那些需求也不觉丝毫羞耻。

当然，黑格尔认为，近代人不仅为欲望的满足，也为承认的获得而战斗，而当他们从普遍均质的国家取得权利时，就得到了这种承认。目前，在东欧和苏联，被夺走权利的市民已为获得权利而战，确是事实。不过，只获得权利，他们是不是就可以得到人性的满足，则是另外一回事。在这儿，我们不禁要想到克鲁乔·马克斯(Groucho Marx)的笑话：决不愿参加允许自己成为会员的俱乐部。毕竟，只是人，就人人可获得承认，这样的承认有什么价值呢？

自由革命成功后——犹如一九八九年东德的情况——每个人都变成新权利体系的受益者。不管是不是曾为自由而战，或曾满足于旧制下的奴隶式存在，甚或曾为前政权的秘密警察工作，每个人都同样成为受益者。容许人们获得这种承认的社会也许是“气魄”得到满足的起点，显然比否定每一个人人性的社会要好得多。可是，只赋予自由权利，能满足曾经驱使贵族式主人冒死亡危险的大欲望吗？这种简单的承认即使可以满足许多人，也能够满足少数极富野心的人吗？如果每个人都只因在民主社会中拥有各种权利，就能充分满足，也不怀超越市民身份的企图，我们不会觉得这些人可以加以轻蔑吗？另一方面，如果本质上“气魄”不能因普遍的相互承认而获得满足，民主社会不是已暴露其致命的弱点？

自尊运动

近年来，在美国，“自尊”运动极为盛行，一九八七年加州承认自尊委员会(commission on self - esteem)尤为著例。审视

这种趋势，我们便不难察觉普遍承认概念固有的内在矛盾。这运动从下述正确的心理学观点出发：生活中成功的第一步是自我价值感；如果没有这种感觉，觉得一个没有价值的人，这种思绪会像百发百中的预言一般袭击自身。换言之，在这运动中，每一个人都是人，因而有某种尊严，康德与基督教的此一观念（尽管运动的提倡者都没有发觉自己的这种精神根源）已被视为前提。秉承其基督教传统，康德认为，所有的人都同样能够决定是否要遵从道德律生活。可是，这种普遍的尊严却源于人能够指出，某种行为违反道德律，所以是恶。因此，真正的自尊即意谓着人在自己没有遵循某种标准时，必然会自觉羞愧，或厌恶自己。

目前自尊运动的问题是参与者虽在民主而平等的社会中生活，却很少有人愿意决定应该尊敬什么。推展运动的人只是走到社会上，拥抱每一个人，并告诉他们：不管生活多苦多卑微，他们仍然有自我价值，他们是“了不起的人”。他们不愿说任何人或任何行为没有价值。这确是方便之门，对最不幸的人，在决定性的场合无条件肯定他的尊严或“人格”，也许真可以让他振作起来。

可是，到最后，母亲仍会发觉自己可能疏忽了孩子，父亲仍想起自己过去曾经酗酒愁，女儿则知道自己以前说了谎；因为“对他人有效的诡计，在与自己不断幽会的街灯耀眼的后街，就毫无意义”。自尊必然会和某种成就感结合在一起，不管这成就有多微小。越是完成艰难的目标，自尊的心情就会越发膨胀。一个人若是通过海军士兵的基础训练，就会觉得自己比在穷人免费餐厅排队的人要高贵。然而，在民主国家，我们根本不愿承认某些特定的人物、生活方式或行为，比其他

的人、生活或行为优秀有价值。

谁来尊敬?

普遍承认还有另一问题,一言以蔽之,即"谁来尊敬"? 他人认可时的满足感,不是曾因来表示敬意的人不同,而有极大差异吗? 承认来自自己尊重其判断的人物,岂不是比来自缺乏相关认识的许多人,更能让人感到满意吗? 最高的成就只能由同样杰出的人评价,所以,一小撮人所给予的承认,岂不是最高级,因而也最能令人满足的认知形态吗? 例如,若是理论物理学家,自己的研究获得同行物理学家中最优秀的人认可,当然比获得《时代》杂志的认可,更令人高兴。

此时,我们所在意的即使不是这样崇高的成就,承认的质的问题依然是关键性的。例如,因为身为现代民主大国中的市民而获得的认可,比起因身为紧密结合的前工业化关键农业共同体的成员而获得的认可,未必更能令人满足。后者毫无现代意义的政治"权利";然而,身为因血缘、劳动和宗教等因素而结合的安定的小规模社会团体成员,即使常受封建领主的剥削与迫害,也会互相认可,彼此尊敬。反之,住在巨大公寓群里的现代都市居民,也许获得国家的认可,但是,对于其他一起居住、一起工作的人来说,他们简直是陌生人。

追求"不平等"

尼采认为,只有在贵族社会,才能够发挥人性真正的卓越、伟大或高贵。换言之,真正的自由与创造性是从"优越愿望"中产生的,也就是从希望被认为比别人优秀的欲望中产

生。即使人生而平等，一个人如果仅希望与其他所有人相同，就决不能把自己发挥到极限。而要超越自己的极限，绝对不能缺乏希望别人承认自己比别人优秀的欲望。

这种欲望不只是征服事业与帝国主义的基础，也是创造伟大的交响乐、绘画、文学、道德规范和政治制度等一切人生值得拥有之事物的先决条件。尼采指出，真正卓越的任何事物，都从不满中产生，亦即产生自自己与自己的分裂，产生自伴随着一切痛苦的对抗自我的战斗："要让一颗光辉的星辰诞生，人必须在自我中拥有混沌。"健康与自满只是"负债"。所谓"气魄"，正是人刻意寻求斗争与牺牲，并试图证明自己优于且高于满怀畏惧、为需求与本能所驱使、肉体被制约的动物的那一面。不是所有的人都会感觉到这种欲求，可是对有这种感觉的人来说，只知道自己的价值与一般人无异，"气魄"就不能满足。

追求"不平等"之战已经表现在人生的所有面向上。甚至像布尔什维克革命，虽是想建立一个以人的完全平等为基础的社会，也不例外。列宁、托洛斯基、斯大林这类人物，并不是为了与他人同等，才选择苦难之路。若是如此，列宁大概不会离开沙马拉(Samara)，斯大林也许仍是第比利斯(Tbilisi)神学校的学生。要发动革命建设全新的社会，就需要异常坚强冷酷，并拥有不凡梦想与才智的人物；而这些初期的布尔什维克人全都富有这些特质。

然而，他们努力建设的这种类型的社会，却极力要否定他们自己所具备的野心和特质。这也许就是为什么所有左翼运动，从布尔什维克到德国绿党，最后都要面临因为对领导者的"个人崇拜"而产生了的危机。在平等主义社会的"对等愿望"

理念和创造这种社会所需要的“优越愿望”型人物之间，紧张关系无论如何都难以避免。

因此，像列宁和托洛斯基那样为更纯粹高迈之目标艰苦奋斗的人物，更可能从认定人并非平等的社会中产生。持相反主张的民主社会，则往往鼓吹所有生活方式和价值观皆平等的信念。民主社会不会告诉市民：应该如何生活？或者，如何才能获得幸福、美德，或变得伟大？相反的，民主社会一味宣扬宽容的美德，于是宽容变成了民主社会的“主要”美德。问题是如果人不能肯定某种特定生活方式比其他生活方式更好，人就会倒后退到肯定生活本身，亦即倒退到肯定肉体及其需求与畏惧。

人不是全都具备同等的美德与才能，可是在肉体受苦这一点上，谁都相同。因此，民主社会常把最大的关怀投注于保护肉体更于受苦的问题上。民主社会的人耽溺于物质需求中，并生活在一个拼命满足无数细微肉体需求的经济世界中，决非偶然。尼采说，最后一个人“为了需要温暖，就离开了难以活下去的土地”。

工作是一种乐趣，所以人仍然要工作。可是，人要小心，乐趣不能变得太苦。人不再贫穷，不再富裕。两者都必须费力。谁仍然想要支配？谁服从？两者都必须费力。

没有牧羊人，只有一群畜类！每个人的需要都相同，每个人都相同。觉得不同的，都要主动进精神病院。

民主社会的人，在公共生活中，特别难以认真地对待具有真正道德内涵的问题。道德涉及较好与较坏、善与恶的区别，

但是这种区别似乎有违宽容的民主原则。于是，“最后一个人”把目光转向自己的个人健康和安全，因为这是不会引起争议的。在今日的美国，人们觉得自己有资格批评别人的抽烟习惯，却不能对其宗教信仰或道德行为置一辞。今天美国人更关心的，是自己身体的健康——食物、饮料、运动、体型——而且让他们祖先焦灼不安的道德问题。

在拥有宽广历史视野之后

在最重视自我保存这一点上，“最后一人”跟黑格尔视为历史起点的血腥之战中的奴隶相仿佛。可是，以当时延续下来的历史进程的结果而言，以人类社会迈向民主的复杂累积的进化结果而言，“最后一人”的处境已变得更坏；因为，据尼采言，除非生活在一定的视域中，亦即除非生活在全然且毫无批判地接受的一套价值观与信念中，否则有生命者就不可能健康、强壮或具生产性。没有这种视域，没有喜爱工作到“超乎值得被爱的境地”，就“没有画家会作画，没有将军赢得胜利，没有国家会得到自由”。

可是，我们的历史自觉正使这种爱变成不可能；因为历史告诉我们，过去已有无数视域，包括各种文明、宗教、伦理规范、“价值体系”等。生活在这些昔日视域中的人缺乏现代人所拥有的历史自觉，他们相信自己的视域是唯一可能的。可是，在后来的历史进程中出场的人，生活在人类老年期的人，无法毫无保留地接受现存的视域。在社会走向近代经济世界的过程中不可或缺的近代普遍教育解放了人，使他们不再依附传统与权威。人们知道，自己的视域只是诸多视域中的一个，环绕自己的地平线坚固的土地，只是一旦接近就会消失，

而为更远的另一视域所取代的海市蜃楼。这就是为现代人所以成为"最后一个人"的原因:他已对历史经验厌倦,而且已放弃了直接体验价值的可能性。

换言之,近代教育推动了走向相对主义的倾向。相对主义指出,所有的视域与价值体系均与其时代和场所有关,毫无真实可言;价值体系等只是提倡者的偏见与利害关系的反映。此一教义不承认有任何特别优越的思想存在,恰好跟民主人宁可相信自己的生活方式与顶多别人一样好的愿望相契合。在这意义上,相对主义无法导致伟人与强者的解放,只能促成凡人的解放;而现在,民主社会的价值观让凡人相信,他们没有任何可羞愧的地方。

在历史的起点上,奴隶基于本能上的畏怯,不愿意在血腥之战中冒生命危险。历史终结点上的最后一个人,则发现历史充满了无意义的战争,在其中,人们分成基督教徒与伊斯兰教徒、基督新教与天主教或德国人与法国人,并互相而战斗,因此这最后的人不会做出为了某种大义而赌上生命的愚昧行为。效忠精神驱使人们采取自我牺牲的勇敢行动,拼死一搏,但这种效忠精神由其后的历史证明,只是愚昧的偏见。接受现代教育的人满足于坐在家里,庆幸自己心胸开阔,没有狂热的偏执。尼采的查拉图斯特拉论及现代人说:"因此你们说:'我们是完全真实的,没有信仰和迷信。'于是,你们挺起胸膛——但是,啊,那是空洞的胸膛!"

成为信徒的必要

有许多当代民主社会中的人,尤其年轻人,仅庆幸自己心胸开阔并不满足,还喜欢追求"视域中的生活"。换言之,他们

想要选择一个比自由主义本身更深刻的信仰与价值观，就像传统宗教所提供的。可是，在这里，他们面临了几乎无法克服的问题。他们也许比历史上其他任何社会有更多的信仰选择自由。除了天主教徒或浸信会教徒这一类传统的选择之外，他们也可以成为伊斯兰教徒、佛教徒、神智论者、哈雷·克利希那斯教徒(Hare Krishnas)或林顿·拉鲁雪(Lyndon LaRouche)的信徒。但是，可选择的对象太多样也令人困惑，只选择其中某一条路径的人总是知道自己没有选择的道路无数。这很像伍迪·艾伦饰演的米奇·萨克斯(Mickey Sachs)。他知道自己得了末期癌症，自暴自弃地旅行，寻访世界上的各种宗教。但最后由于突如其来的契机，他终于接受了现实的生命；听路易士·阿姆斯特朗(Louis Armstrong)的 *Potato Head Blues* 时，他发觉到底还是有价值的东西。

当一个族群是以许多世代以来祖先传递下来的单一信念结合时，这信念的权威即被视为当然，成为一个人道德性格的建构因素。信念使人和家人，甚至和整个社会的其他成员结合起来。在今日的民主社会中，进行这种选择不会造成太严重的牺牲和后果，但由此得到的满足程度也日益降低。选择太多，信念与其说是团结人们，不如说常常让人分离。一个人当然可以参加许多小信仰团体之一，但是这种聚合几乎不可能和工作团体或居住社区重叠。如果信念变得不合宜——当你不能继承父母的遗产，或发觉被奉为精神领袖的人物盗领公款时——这信念就会像青春时期的迷惘那样消失无踪。

失去国家也失去诗

尼采对“最后一个人”的关心和其他许多深刻检讨民主社

会性格的近代思想家有其共同面。这类思想家之一的托克维尔,早先便已提出尼采所关心的问题。他认为随着民主的来临,主人的生活方式可能会从地球上消失。主人不是遵从法律的命令行事,而是给自己和别人制定法律,所以他比奴隶高贵而满足。于是,托克维尔认为民主美国生活的私人性格很强是一个重大问题,这样下去,前民主共同体中结合人群的道德约束力可能会松解。与后辈的尼采一样,托克维尔也发现,主从的形式关系即使消失,奴隶也不会支配自己,反而可能为新形态的奴隶制所束缚。

我想勾划专制政治在世上出现时的全新面貌。我观察后最先想到的是那难以计数的许许多多人,既平等又相似,为了满足人生,不断追求细微的快乐。他们全都分别生活,对其他人的命运则如陌生人一般。自己的孩子与私交的朋友,就是人类的一切;至于其余的同胞市民,就近在身旁,但他视而不见;他碰触到了他们,但感觉不到他们,他只孤独一人,为自己一个人而存在;即使还有亲戚,不管怎么想,他可以说已失去了国家。在此一人种的头上,有一个负责任的巨大守护力量存在,这力量会确保他们的喜悦,看守他们的命运。这力量是绝对的,细心,严谨,谨慎,而且稳健。如果它的目的在于培养人们成为大人,它的权威将类似于父母的权威。但是,相反的这力量试图让人成为永远的儿童。它乐于见到人们欢乐,只要他们只想到欢乐,其他什么也不想。

在像美国这么大的国家里,市民的义务极其有限;与国家之大比起来,个人显得非常渺小,因此人们根本不觉得自己是

自己的主人，反而在面对自己无能为力的现实时，自觉弱小、无能。若将最抽象的理论意义抽离，人们到底要在怎样的意义下才能说自己成为自己的主人?

托克维尔早在尼采以前就已十分清楚贵族社会转向民主体制时失去了什么。他认为，从诗与形而上学理论到法伯吉蛋(Faberg eggs)，民主制度很少生产出贵族社会常见的美而不实用的东西。另一方面，民主社会则大量生产工作机械、高速公路、丰田的卡姆利(Camrys)和预铸房屋等实用却丑陋的物品(此外，现代美国居然也能使有才能和地位的年轻一代生产一些既不美又无用的东西。律师每年兴起的诉讼堆积如山，即其一例)。可是，比起道德和理论领域中人之可能性的丧失，精密手工艺的消失就微不足道;那种可能性是由闲适从容、自爱地反功利主义的贵族社会风气培植出来的。在论及数学家和宗教作家巴斯卡的著名文章中，托克维尔说:

> 如果巴斯卡只看见一些大利益，或只为声名所驱使，我不能想像，他竟然能那样让精神力发挥到十二分，比前人更巧妙地发现创造主最深层的秘密。看见他从生活的烦琐中抽离自己的灵魂，全心献给这些研究，而且过早地切断了肉体与生命连结的纽带，不到四十岁就老衰而死时，我茫然伫立，知道平凡的原因绝无法产生如此非凡的努力。

巴斯卡孩提时就靠自己力量发现欧几里德的命题，三十一岁那年便进入修道院，过起隐遁生活。与来访求他帮助的人会面时，他把钉了好几根钉子的皮带绑在自己所坐的椅子上，谈话稍觉乐趣，就把身体强压在那椅上，给肉体带来痛苦。

跟尼采一样，巴斯卡长大成年后，也常常生病，最后四年完全丧失与他人互相沟通的能力。他不会慢跑，也没有发觉二手烟对健康的影响；可是，死亡前的几年间，他还能进行一些西方传统中最深邃的精神瞑思。

巴斯卡为宗教的瞑思牺牲了数学这类实学领域中颇有厚望的前途；对此，一个美国传记作家尤感气愤。这位作家说：巴斯卡只要稍微从那种生活中"解放自己……他也许可以让自己的一切全面发挥出来，而不会在无意义的神秘主义和对人的悲惨与尊严之陈腐观察的重压下，窒息了生活中较好的一半。"

"最后的人"中最敏锐的人说："以前，全世界都疯狂。"

成为"后历史"时代的动物

如果说尼采最怕"美国式生活"获得胜利，托克维尔则勇敢地承认这种胜利是难以避免的事实，而心甘情愿接受这种生活方式的普及。他和尼采不同，知道民主国家绝大多数人的生活正一点一滴地改善。他也感受到民主的前行绝对没法阻止，更不能逆此潮流，否则会得到相反的效果。他知道，我们充其量只能告诉热烈支持民主的人，除民主之外，还有其他不容轻忽的选择，而且这些别的可能性可以保存下来，以节制民主。

柯杰夫在相信近代民主是无可避免的趋势这一点上，与托克维尔见解一致，尽管他也非常了解其代价。如果所谓人是由承认斗争的欲望和支配自然的工作来界定，又如果在历史的终结点上，人同时达到人性获得认可和特质富裕的目标，人就会放弃工作与斗争，因而"固有意义的人"将不存在。在

他在《黑格尔导读》一书中就说：

> 因此，在历史的终结体上，人的消失并不是宇宙的结局；自然的世界仍将像无始以来那样地继续存在。所以，人的消失也不是生物学的灾难；人仍将是活生生的动物，和自然或既存的存有“和谐”共处。消失的只是固有意义中的人，也就是试图否定既存事实的行为，以及谬误，或一般所谓与客体“对立”的主观……

历史的终结是指战争与血腥革命的终结。如果目标都一致，人就没有应该战斗的严正理由。人经由经济活动以满足自己的需求，不再需要在战场上冒生命的危险。换言之，人又变成动物，就像历史肇始的血腥之战以前那样。只要给予饵食，狗会一整天满足地躺在阳光下睡觉，因为狗对自己是狗并无不满。即使其他的狗做出比自己杰出的行动，或自己做为狗的事业已经停滞不前，或自己的同伙在世界的远方受到虐待，它也毫不关心。如果人能够成功地建立公正的社会，人的生活也许会跟狗的生活一模一样。那时，人的生活含有一种奇妙的矛盾：不公正似乎不可或缺；因为反不公正之战会唤起人性之中最高级的东西。

跟尼采不同，柯杰夫对于人在历史终结时回归于动物，并不觉得愤怒。相反的，他将自己的余生献给欧洲共同体，以建构“最后一人”的最后之家，并对这样的工作深感满意。柯杰夫在其黑格尔课程讲义中加上的一系列反讽的注脚指出，历史的终结同时也是艺术和哲学的终结，而且也是他自己一生活动的终结。荷马的《伊里亚德》、达芬奇或米开兰基罗的圣

母像、镰仓大佛等洋溢着那一时代最高精神气息的伟大艺术创造，想必不再可能了。因为再也没有所谓新时代，艺术家形象化的人类精神也没有明显的特征。对于青春之美和少女胸部的丰满柔美，艺术家或许仍可创造无数的诗歌，但他们再也无法对人的处境做出什么真正新颖的表现。

同样，哲学进步也变成不可能，因为随着黑格尔体系的成立，哲学占了真理的地位。未来的"哲学家"即使想陈述与黑格尔不同的事项，也说不出任何新的话，只能重复过去的无知形态。然而，还有更重要的："消失的……不仅是哲学或论述性智慧的探讨，也是智慧本身；因为在后历史时代的动物中，任何世界与自我的（论述性）了解都不再存在。"

永恒的战斗

罗马尼亚与齐奥塞斯库警卫队作战的革命志士、为民族独立向莫斯科竖起叛旗的立陶宛人、保卫国会与总统的俄罗斯人，都是最自由，从而最具人性的人。他们在往昔曾经是奴隶，如今却证明自己乐于冒生命危险，展开解放自我的血腥之战。

可是，在他们必然获得最后胜利的时候，他们为自己创造的是安定的民主社会。在这社会中，旧意义下的斗争与工作已不需要；而且再度像在革命斗争中那样，回归自由而人性的状态已经不可能了。现在，他们想像，只要他们进入安定民主社会的应许之地，他们就可以获得"幸福"，因为目前存在于罗马尼亚和俄罗斯的许多需求与欲望将会得到满足。有朝一日，他们也会有洗碗机、音响和私家车。可是，他们也会对自己满意吗？人的满足感，岂不是跟幸福完全相反，并不是来自

目标本身，而是来自斗争与工作一再反覆的过程吗？

尼采的查拉图斯特拉向群众谈起“最后一人”的时候，曾引起骚动：“给我们这个最后的人，啊，查拉图斯特拉！”“让我们变成这些最后的人！”群众大叫。最后一个人的人生正是西方政治家对选民的应许，即肉体的安全与物质的富裕。然而，这真的“道尽”了过去几千年人类的故事吗？我们在不再是人却是“智人”（*homo sapiens*）属动物的处境下，会害怕自己觉得幸福“又”满足吗？或者，我们在某个层面上会觉得幸福，在另一个层面上却依然对自己觉得不满，因此想把世界拉回到充满战争、不公正与革命的历史——我们会有这种危险吗？

第廿九章
自由与不平等

对我们这些相信自由民主的人来说，要一直走尼采所走的路，相当困难。他公然与民主主义及其基础的理性为敌。他期盼着新道德的诞生；新道德喜欢弱肉强食，并强化不平等，甚至助长了一种残忍性。若要成为真正的尼采主义者，心身都不能不强韧。尼采这家伙因为拒绝房间的暖气设备，冬天手指头变成土色，而且从发疯前几年开始，几乎没有一天不为头痛如割所苦——所指出的，是一种不为舒适和和平所软化的生活方式。

但是，即使反对尼采的道德观，我们依然能够轻易接受他许多敏锐的心理学观察。因弱者对强者所怀敌意而产生的对正义与惩罚之愿望；同情与平等令精神日益软弱的可能性；有人不追求和平与安全，又不能满足于盎格鲁－撒克逊功利主义传统所了解的幸福；斗争与冒险作为人类灵魂部份构成成份的情形；比他人优秀的欲望与个人追求卓越和克己之可能性的关系——尼采对这一切的洞察，都可以认为是人类处境的确实反映；我们可以接受这些洞见，而无需与我们生活在其中的基督教自由主义传统决裂。

没有主人的奴隶生活

其实，尼采所讨论的乃是被承认的欲望，所以，他的心理学洞察，我们并不会觉得陌生。他的关怀中心可以说是“气魄”——即人将赋予事物和自己价值的能力——的未来。他

认为，人的历史感和民主的普及都会威胁这种“气魄”。尼采哲学一般都视为黑格尔历史主义的激进化，同样的，他的心理学也可以视为黑格尔对承认之强调的激进化。

在厌恶自由民主这一点上，我们目前毋需认同尼采的观点。可是，他对民主与被承认欲望之间的龃龉关系的意见，却颇有助于我们的讨论。根据尼采的看法，自由民主轻易地从生活中逐出“优越愿望”，易之以合理的消费，仅此我们就会变成“最后的人”。可是，一思及此，人类大概就会开始反抗。换言之，一思及自己成为普遍均质国家中与他人毫无区别的一个成员，到世界那个角落都和别人没有什么不同，就会开始反抗。人是想成为市民，不想变成“布尔乔亚”，但最后也会厌烦这没有主人的奴隶生活——即合理消费的生活。即使最大的理想已经在地球上实现，人仍然会想拥有可能为之生、为之死的理想；即使国际体系已消除了战争爆发的危险，人依然想冒生命的危险！这正是自由民主尚未解决的“矛盾”。

多余能量把社会撕成碎片

长远看来，自由民主有被过度的“优越愿望”或过度的“对等愿望”——后者即想获得平等认可的强烈欲望——由内部颠覆之虞。其中对民主较大的威胁，最后应是“优越愿望”，这是我的直觉。

一个文明耽溺于不能遏止的“对等愿望”，狂热地企图完全消除不平等，马上就会碰到自然本身所设的极限。我们已看到一个时代的终结；在这个时代里，共产主义曾试图以国家之力完全废除经济的不平等，却搞垮了现代经济生活的基础。如果最近的将来，“对等愿望”的激情高涨，试图“禁止”美与丑

的区别，或假装没脚的人不仅在精神上，也在肉体上和四肢健全的人平等，最后可能和共产主义一样自己勒住了自己的脖子。然而，我们也不能因此就对这种激情等闲视之；需知人类费了一个半世纪的时间，才完全打破马列主义的"对等原望"。所幸，在这一点上，自然气站在我们这一边。人可以试着挥起耙子，抛掉自然，但自然立刻又会回到手边。

另一方面，自然甚至会在平等主义的民主世界中维持相当程度的"优越愿望"。因为尼采所说某种程度的"优越愿望"乃生活上不可或缺的先决条件，是正确的。一个文明中如果没有一个人希望别人承认自己比他人优秀，也不承认这种欲望本质上是健康的、好的，就几乎不会有艺术、文学、音乐，或知识的生活。如果很少够资格的人愿意提任公职、政府运作就难以周全。同时，经济的动力也不太能发挥，手工艺和工业将百年如一日地单调，科技则停留在二流程度。但最严重的危机，恐怕是这样的社会将无法对抗充满"优越愿望"这种伟大精神的其他文明。在后者这种文明中，市民们为了拥有支配权力，不惜牺牲安乐与安全，而且无惧于冒生命的危险。"优越愿望"一如过去，在道德上常是暧昧的：生活中的善与恶必然同时从"优越愿望"产生。如果自由民主体制为"优越愿望"所颠覆，那是因为自由民主需要"优越愿望"，否则光是站在普遍平等承认的基础上，绝对不能存活。

因此，像美国这样的当代自由民主国家，允许希望别人承认自己比他人优秀的人享有可观的活动空间，并不值得大惊小怪。放逐"优越愿望"或将之转换为"对等愿望"的民主努力，即使顺利也不可能彻底。其实，这些如同排泄口的发挥管道，不只会引出潜藏于"气魄"中的能量，使之投入生产，更可

扮演宣泄多余能量的地线角色。若非如此，这些多余的能量难免会把社会撕裂成碎片。

在自由社会的这些排泄口之中，最重要的是企业运作及其他形式的经济活动。人们之所以工作，首先便是为了满足“需求体系”——即欲求——而非灵魂的“气魄”。可是，如前所述，工作很快就变成“气魄”的奋斗舞台。企业家和工业资本家的行为很难只把它看成利己的满足需求。资本主义不仅允许，而且必然需要战胜竞争者这种企业奋斗中有规律而高尚的“优越愿望”。在亨利·福特(Henry Ford)、安德雷·卡内斯(Andrew Carnegie)、泰德·透纳(Ted Turner)这类企业家的层次上，人不会仅以消费为目的而活动，一个人所能拥有的房子、汽车和妻子，毕竟有限。当然，这种人在追求巨富这一点上是“贪婪”，但那财富与其说是得到个人消费物品的手段，不如说是企业家能力的象征或勋章。

他们尽管没有冒生命的危险，却为某种光荣把自己的财产、地位和声名暴露于危险中；为了更大的无形喜悦，他们尽全力工作，放弃许多小小的乐趣。这种劳动经常会产出巧妙支配自然这个最残酷主人的商品和机械。而且，他们即使没有古典意义中的公共精神，也一定会参加市民社会所蕴生的社会事业。所以，熊彼得所描写的古典资本主义企业家并不是尼采的“最后一个人”。

野心之士的舞台

在美国这种民主资本主义国家中，有能力又有野心的人物不是选择进入政界、军中、大学或教会，而是进入企业界。能够把这些野心人士终生绑在经济活动中，对民主政治的长

期安定，绝对不是负面的；不仅可以用这些人筑起的财富润滑整体经济，也可以把这些人挤出政界和军队。一接触政治与军事，他们会不休不眠地计划进行国内的革新与海外的冒险，为此可能给国家带来悲惨的结果。

这是以前自由主义创立者所设定的目标，他们希望以利益控制激情。斯巴达、雅典和罗马等古代共和体制因产生了爱国主义和公共精神而大获赞赏。这些国家造就了市民，而不是“布尔乔亚”。后来，在工业革命以前，这些市民几乎没有选择权。商人的生活没有荣光与动力，也没有革新与支配权，只从事与父祖辈同样的传统生意和手工业。在这种情况下，野心的阿尔奇比德斯(Alcibiades)进入政治世界，不听深谋远虑的尼齐亚斯(Nicias)的劝告，去攻打西西里，反而给雅典国家带来毁灭一点也不值得讶异。不过，近代自由主义创立者知道，阿尔奇比德斯的认知欲望更可导向第一座蒸气机或微型处理机(microprocessor)的制造。

经济生活中发挥“气魄”的可能性无需设想得太狭隘。近代自然科学征服自然的计划已经跟资本主义经济生活紧密结合，本身就是极富“气魄”的活动。其中包含想精通“近乎没有价值的自然物质”的欲望，也包含争取被认为比其他科学家与工程师优秀的努力。不管对科学家个人而言或对社会而言，科学都不可能是零风险的活动；因为自然绝对有能力借由核武器或爱滋病毒反噬人类。

民主政治也为野心的人物提供了排泄口。选举政治是一种“气魄”的活动；在此，候选人以对错、公正与不公正的对立观点为基础，争取大众的认可。可是，像汉弥尔顿与麦迪逊这些创出近代民主制度架构的人都了解政治中“优越愿望”的危

险性，及支配欲望摧毁了古代民主体制的往事。所以，他们在近代民主领导者的四周设下好几重权力的制衡制度。其中最重要的制度当然是人民主权。现代政治家把自己看做公仆的头子（所谓 prime minister），而非主人。不论人民是卑贱或高贵，无知或有教养，他们都须诉诸人民的热情。为当选就任公职，必须做出许多堕落的举动。结果，现代的领导者只有统治者之名，他们反应、管理、掌舵，却被形形色色的制度限定了活动领域，所以很难把个人的印记烙刻在所统治者的身上。更有甚者，在最先进的民主国家，管理社会与国家的最大问题都已经解决。这种情形反映在美国（及其他国家）各政党间并没有太多政策上的差异，也反映在这种差异越来越小的趋势上。至于那些在往昔可能会想成为“主人”或政治家的野心之士，是否会已感受到民主政治的这股强大吸力，就不很清楚。

民族主义者的冠军杯

民主国家的政治家，目前能够获得其他职业几乎难以企及的认知，主要是在外交领域上。外交自古就是下重大决定的舞台，而且由于民主的胜利，现在尽管规模很大，在传统上依然是大理念相碰触的场所。二次大战期间，英国的领航人邱吉尔显示了不亚于前民主时代政治家的统治手腕，广为世人所承认。一九九一年的海湾战争显示，像布什这样的政治人物，在内政方面没有一贯性，常处于僵持局面，然而一旦行使宪法委让的国家和军队首长的职权，仍然可以在世界舞台上创出新的局面。

最近几十年，有好几位政治人物从总统职位上丧失了光荣，可是如果能在战争中获胜，则其成就乃是功成名就的工业

资本家和企业家无法企及的。所以，民主政治今后大概依然会深深吸引那些想比别人伟大的野心之士。

庞大的历史世界将与后历史世界并存，此一事实已指出，斗争、战争、不公正和贫穷的领域将持续下去，因而历史世界今后仍会深深吸引着某一些人。奥德·温格特(Orde Wingate)觉得自己在两次大战之间的英国生活是牢骚满腹的畸零人，但后来他却帮助巴勒斯坦的犹太人，组织一支军队；又支援衣索比亚脱离意大利独立。一九四三年，他在对日战争的缅甸密林中，因飞机失事殒命，这很适合他的死法。雷吉斯·德布(Regis Debray)认知在法国已经繁荣而且中产阶级化的状况下，已无发挥“气魄”的余地，因此与切·格瓦拉(Che Guevara)在玻利维亚的原始森林中并肩作战，找到了发挥的空间。第三世界的存在充分吸纳了这些人的野心和能量，对自由民主国家而言，也许深具精神卫生的作用，可是，对第三世界是否有益，则另当别论。

经济领域与政治生活姑且不言，“优越愿望”已在体育、登山、赛车等纯粹形式的活动中找到越来越多的排泄口。在体育竞赛中，满足被视为杰出的欲望是“重点”，也是目标。竞赛的水平和型式跟所有的体育规则一样，完全是恣意性的。想想爬阿尔卑斯山的体育活动，参加的人几乎都是繁荣的后历史国家的人。为了锻炼肉体，他们必须不断训练。自由的单独登山者因为上半身太发达，常会不小心就发生肌腱裂伤的意外。

喜马拉雅山的登山家必须在尼泊尔山麓的小帐篷中度过腹泻和大风雪期间。在标高四千公尺以上的高山遇难率非常高。每年有十几位登山家死于布朗峰(Mont Blanc)和马特伦

(Matterhorn)山。总之,登山家亲自重现往昔历史上发生的一切战斗状况、疾病、艰苦及暴毙的危险。可是,“目标”已完全形式化,跟历史上的战斗目标似是而非。例如,他们可能是登K——2或南加·帕伯峰(Nanga Parbat)的第一个美国人或第一个德国人;此一目标达成后,可能又着手进行第一次不带氧气筒的登山。

在大多数后历史的欧洲国家中,世界杯足球赛已代替军事竞赛成为民族主义者追逐冠军的主要途径。柯杰夫曾说,他的目标是重建罗马帝国,但目前却是重建做为跨国足球队的罗马帝国。加州是美国最具后历史的部分;在加州,人们都着魔般追逐最危险的休闲活动如登山、滑翔、跳水、马拉松等,好像摆脱掉布尔乔亚的安适,才有意义似的。在战争这种传统的战斗形态已不成立,经济竞争因物质繁荣而不需要的世界里,有“气魄”的人为了获得认知,开始寻找永远不会满足的补偿行为。

形式艺术证明人仍是人

柯杰夫在黑格尔课程讲义的脚注中指出,人要停止做为,回到动物性的状态;可是一九五九年他访问日本,深为日本所吸引,结果他在同一课程讲义中加上另一反讽的脚注,被迫修正先前的见解。柯杰夫说,日本在十六世纪太阁秀吉出现后几百年间,经验了国内外的和平状态;这跟黑格尔假设的历史终结酷似。这时上层阶级和下层阶级都不会互相争斗,也无需过度的劳动。可是,日本人想出能乐、茶道、花道等永远不会满足的形式艺术,来代替像幼小动物那样本能地追逐着性爱与游戏,换言之,转移到“最后之人”的社会,由此证明人仍

然是人。

茶道不会服务任何明确的政治或经济目的；其象征意义甚至随着时代而消逝。不过，茶道仍然是纯粹贵族崇拜(snobbery)中“优越愿望”活动的舞台。茶道和花道有不同流派互相竞争，而各有各的师傅、弟子、传统和好坏的规范。这种行为中的形式主义跟体育一样，与任何功利主义目的无关的新规则与价值之创造，已向柯杰夫暗示历史终结后人性活动的可能性。

柯杰夫以开玩笑的口吻说，日本西化，西方(包括俄罗斯)也许会日本化(尽管不是柯杰夫所说的意义，但目前西方的日本化正进行中)。换言之，在庞大议题的战斗几乎已有所归结的世界里，纯粹形式的贵族崇拜会变成“优越愿望”——想被认为比同事优秀之欲望的主要表现形态。在美国，功利主义的传统甚至在艺术中也很难采用纯粹的形式主义。艺术家不仅喜欢认为自己与美学价值的世界有关，也喜欢认为在社会上要负起责任。可是，历史的终结是指社会上被视为有用的所有艺术都已终结，甚至艺术活动也会下降到传统日本艺术空虚的形式主义。

上述是当代自由民主社会中“优越愿望”的出口。被承认比他人优秀的努力与奋斗，并没有从人类生活中消失，但其显现方式与程度已经变化。目前，充满“优越愿望”的人不是借征服外国人民与土地，以获得承认，而是尝试征服安纳普拿峰、爱滋病或X光印刷术。其实，在当代民主国家中，几乎唯一被禁的是会带来政治独裁的“优越愿望”。这种民主社会和以前贵族社会的不同，不在于“优越愿望”被驱逐出去，而在于它被逐入地下。民主社会把身心都献给万人皆平等的命题

上；优越的伦理气氛也是平等性之一。没有人会以法律禁止想比他人优秀的愿望，也不会有人被鼓励去这样做。所以，现代民主国家残存的“优越愿望”已跟公众所颂扬的社会理想形成了一种紧张状态。

第三十章
完整的权利与不完整的责任

总统选举和征服埃佛勒斯峰可能诉诸人的野心，而当代生活的另一广大领域会提供“认知欲望”一种更平凡的满足感。这领域就是共同体，亦即比国家低一级的团体生活。

托克维尔和黑格尔强调团体生活的重要性，并以之做为近代国家中培育公共精神的中心。在近代国民国家中，大众的市民权充其量是以隔几年选举国会议员一次的方式来行使。政治是与个人保持距离的非个人体系；可以直接参与这过程的只限于候选人、选务人员、以政治为业的专栏作家与记者。这跟古代小型共和政体要求所有的市民积极参与从决策到军役的共同体生活形成极明显的对比。

近代中，市民权经由所谓“仲介机构”的政党、民间公司、工会、市民协会、专业组织、教会、学校家长会、学校理事会、文学社团等最能发挥其效果。经由这类市民团体，人们会脱下自己的壳，从利己的关心事项往外踏出一步。我们通常可以了解托克维尔的论述，他说，做为更高水准的民主政治学校，市民社会中的团体生活颇有益处。可是，他也承认团体生活本身的价值；因为它会防止民主人沦为单纯的布尔乔亚。民间团体不论规模多少，已经形成一个共同体了；并且扮演人们为更大计划牺牲利己需求而努力的“理想”角色。美国的团体生活不是要求普鲁塔克（Plutarch）所激赏伟大的德行和自我牺牲，而是带来更多人做得来的“日常的小小自我牺牲行为”。

私人的团体生活比大规模近代民主社会的一个市民更能

给人直接的满足感。若单为国家所承认，总是带着一种疏离冷淡的印象；反之，共同体的生活中，个人可获得共有利害关系及价值观、宗教、族群的同伙承认。共同体的成员不仅是基于他的普遍"人格"，更因创出自己的特殊个人特质而获得承认。战斗性工会、地区教会、禁酒同盟、女权组织或防癌协会的成员，每天都为自己乃其中一分子而引以为豪；并在这类团体中，以个人形式"承认"其成员。

被瞧不起的道德生活

但如托克维尔所言，强固的共同体是民主的最好保证，使它的市民不致成为"最后的人"，但是它的生活在当代社会却常受到威胁。而且威胁到建设有意义之共同体的并不是外来的压力，而是共同体的基础——目前已逐渐传播至世界各地的自由平等"原理"。

依照建设美国之自由理论的盎格鲁－撒克逊式解释，所有人对自己的共同体都有完全的权利，但没有完全的责任。责任不完全是因为它从权利衍生，只为了保护共同体的权利。因此，道德的义务只是契约上的。义务不是为了上帝或对永恒生命的敬畏或宇宙的自然秩序而产生，而是从契约者想跟他人签定契约的利己愿望中产生。

共同体的可能性，长远看来，也因平等的民主原理而显得脆弱。如果最强固的共同体彼此能构成成员善恶的某种道德律结合，则同一道德律也可能决定共同体的内与外。如果此一道德律有任何意义，则不愿损受而被共同体排除的人，一定拥有与共同体成员不同的价值观和道德立场。可是，民主社会经常会从单纯的容纳生活选择方式转移到支持社会的本质

平等。民主社会会反抗不承认某种选择价值或有效性的道德主义。因此,才会反对坚固团结的共同体所引发的排他性行为。

以私欲结合的共同体,比起以绝对义务结合的共同体,显然要脆弱。家庭是最基本的团体生活,在许多方面都最重要。托克维尔似乎不认为家庭是防止民主社会极端细分化的防波堤。他也许认为家庭是自我的延长,是所有社会自然存有的。可是,对许多美国人来说,家庭,不论它是大家庭或核心家庭,都是他们知道的唯一共同生活或共同体形态。一九五〇年代最被瞧不起的郊区美国家庭就是一种道德生活场域;因为,美国人即使不会为国家或更大的国际事件战斗、牺牲与经历考验,往往也会为自己的子女采取这种行动。

不过,如果家庭是建基于自由原理,也就是家庭的每一成员不认为家庭是建立在爱情与责任的结合上,而是把家庭看成一种为实利而形成的股份公司,那家庭就不会发挥真正的功能。育儿或婚姻生活之后的一生,从损益计算方面来看,是要求不合理的个人牺牲,因为家庭生活的真正恩惠不是由背负最沉重义务的人带来的,大多由世代传递。当代美国家庭的许多问题如高离婚率、父母权威的失落、子女的叛离等正是从它的成员接近严格的自由原理此一事实中产生。换言之,家庭的义务负担一旦超过成员所预期,人就会毁弃做为家庭成员的契约条款。

宗教狂信者的挫折

以最大的团体——国家本身的水平来说,自由原理难免会破坏共同体生存所需要最高形式的爱国主义。这是广泛承

认的盎格鲁－撒克逊自由原理的缺点，即没有人会为仅靠合理的自我保存原理成立的国家而死。人会冒生命危险去保护财产与家人，这观点终究是错误；因为依照自由理论，财产仅为自我保存而存在，非为其他目的而存在。所以，人常常可能为家人和财产而离开国家，或逃避兵役。自由国家的市民不会全部想逃避兵役，正反映他们已为骄傲和名誉这类因素所驱动。骄傲，如所周知，常为自由国家所建构的巨灵（Leviathan）所压抑。

强固的共同体生活也受到来自资本主义市场的压力威胁。自由经济原理绝不支持传统的共同体；反而有促使共同体极端细分化而趋于解体之虞。教育的需求与劳动的流动化，意指现代社会中的人会逐渐降低依靠自己成长或世世代代住惯的共同体生活。资本主义经济的动势意指生产场所与形态的不断变动及劳动的不断变化。因此，人们的生活和社会的关联越来越不安定。在这种状况下，人要植根于一个共同体或与伙伴邻居建立长久的关系，将越来越困难。人必须经常在新的城市建立新的生活方式。地域性与地方主义所呈现的认同感逐渐减少，人们一面闭居于家庭这个视野狭隘的世界，一面像草坪上的家具那样时时改变场所。

五月花的民主

与自由社会形成对比，共有“善恶语言”的共同体，似乎比建基于分有私利的社会结合得更严密。亚洲国家的这类团体和共同体，对这些国家的自我规范与经济成长似乎具有非常重要的意义，可是这些团体和共同体并不是建立于私有利害关系当事人之间的契约，不如说亚洲文化的共同体取向乃源

于宗教或儒教，而儒教几世纪间因传统承继而具有宗教的地位。同样，美国国内最强固的共同体形态，与其说是合理的私欲，不如说是植根于共同的宗教价值观。定居于新英格兰的五月花号清教徒(Pilgrims)及其他清教徒的共同体，并不是为了自己的物质利益，而是为了颂扬神的荣光这种共同的关怀而结合为一体。

美国人常把十七世纪欧洲逃避宗教迫害的非国教徒视为追求自由的源头。其实，这种宗教共同体尽管在风气上自主独立之心极高，但比起将革命理解为自由主义之发现的世代，几乎不能说是自由的。他们为“自己的”宗教实践而追求自由，而非追求宗教“本身”的自由。今日，我们视清教徒为排他而偏颇的狂信者，其实也常常如此。在托克维尔访问美国的一八三〇年代，洛克式自由主义已经支配了这个国家的精神生活，但是他所观察的大多数市民协会在其基础上仍保留许多色彩，或者带有宗教目的。

杰佛逊或富兰克林这些推动美国独立革命的洛克式自由主义者，或者像林肯这类热烈信奉自由平等的人，都会毫不犹疑地主张需要信仰上帝。换言之，社会契约建立在合理私利的个人之间，但仅此并不会独立，必须在神圣的报酬与惩罚中寻求补偿的信仰。

今日，我们正向被视为更纯粹形式的自由主义趋进。最高法院判决，基于非特定教派的“上帝信仰”可能伤害无神论者的感情，所以不得存在于公立学校。在宗教宽容的考量下，道德主义和宗教的狂信遭到了挫折；因为向世界“所有”信仰和“价值体系”开放的热情，使得信奉“某一”教义的可能性反而弱化，在这种处境与知识风潮下，美国共同体生活的劲道会

衰退，也不值得讶异。这种衰退并不是“虽有”自由原理依然发生，而是“因为”有自由原理才发生。这显示，除非个人把自己的部分权利还给共同体，而接受历史上的某些不宽容，否则共同体生活就不可能有基本上的强化。

换言之，自由民主国家仅此并不完整，这类国家所依持的共同体生活，在终极点上，具有与自由主义本身不同的来源。美国建国之初，创立美国社会的男男女女都不是孤立、仅计算私利的理性化个人。不如说他们绝大部分是同时拥有道德规范与上帝信仰的宗教共同体成员。他们最后好不容易才接受的理性自由主义，不是以前即有的文化投影，而是以跟这种既存文化间的某种紧张关系而存在。

“可正确了解的私利”以可广泛了解的原理被大家接受，已形成美国公共美德单纯而不可动摇的基础，在许多方面更形成仅诉诸宗教或前近代价值也无法建立起来的坚固基础。不过，长远看来，这种自由原理已侵蚀维持强固共同体不可或缺的前自由主义价值，进而侵蚀自由社会自我维持的能力。

第三十一章
虚无主义的战争

共同体生活的衰退显示，将来我们可能会变成只关心己事的“最后之人”，因此只追求私人的安慰，忘了为更高的目标进行有“气魄”的努力。可是，也有与此相反的危险性。总之，我们可能回到“第一人”，尽管使用近代武器，依然从事血腥无谓的声名之战。其实，这两个问题互相关联，因为“优越愿望”失去定期而具建设性的出口后，逐渐采取激烈病态的形式再度高燃。

人是否都能相信，在自我满足和繁荣的自由民主中，一些奋斗和自我牺牲可以唤起人性中最高级的事物，不能无疑。如果人都成了川普(Donald Trump)那样的土地开发业者、麦斯纳(Reinhole Meissner)那样的登山家或乔治·布什那样的政治家，难以汲尽的理想主义甚至难以碰触的理想主义还会留下来吗？当然，要成为这类人物，在许多方面都不容易；他们的声名也获得广泛承认。可是，他们的人生不会太艰难，他们献身的大义既非最重要，也非最正当。在这种状况下，他们指出的人性之可能，最后也没法满足最有“气魄”的人。

尤其，战争唤醒的美德和野心，在自由民主社会中最难表现清楚。的确，比喻意义中的战争，今后会有很多专门处理并购业务的律师会自视为骗子或杀手；在汤姆·吴尔夫(Tom Wolfe)的小说《虚荣的烟火》(*The Bonfire of Vanities*)中股票的投机商把自己看成“宇宙的支配者”(他们有这样的感觉是股市上扬的时候)。可是，他们沉身于BMW的柔软皮椅上，

心里知道世界上有真正的杀手和支配者，他们嘲笑在现代美国获取财富或声名所不可或缺的小小美德。

"优越愿望"可以满足隐喻的战争与象征的胜利到什么时候，是尚未解决的问题。有些人除非在历史起点上借建构人性的行为证明自己，就不会满足。这种人在暴力战斗中冒生命的危险，想向朋友和自己明确地证明自己是自由的。因为痛苦是唯一可以明确证明"自己可以新生自己"、"自己还有人性"的方法，他们才故意追求不快乐和牺牲。

不再血腥悲惨的无聊人生

黑格尔在这一点上，跟他的诠释者柯杰夫完全相反，认为在人性中觉得骄傲的需求，未必会因历史终结时的"和平与繁荣"而觉满足。人不断面临从市民沦落为一般布尔乔亚的危险，而对自己怀着轻视之念。所以，市民的最后考验是乐于为国而死，这点今后也不会改变。于是，国家需要兵役，并且不断战斗下去。

黑格尔的这种思想给他带来军国主义者的批判。可是，黑格尔决不会赞扬为战争而战争。他也不会认为战争是人的主要目标。战争会给人格和共同体带来副次的影响（secondary effects），在这意义上，战争很重要。黑格尔认为，如果没有战争的危险性和战争带来的牺牲，人就会变得软弱，只关心自己的事；而且，社会会变成利己式快乐主义的泥沼，共同体最后会解体。对人的"主人与支配者死亡"的恐惧具有特别的力量；把人从自己的壳里拉出去，让他们想起自己并不是孤立的原子，而是分享理想的共同体一份子。即使同为自由民主，为保获自己的自由与独立，几乎每一代都会发生短暂而决定性

的战争，这样的社会也许比持续和平的社会更健全更易满足。

黑格尔的战争观反映了一种常见的战斗经验，因为在战斗中，人的确会尝到惊人的痛苦，但几乎感觉不到恐惧与悲惨，如果存活下来，就可以因为这种经验而从某种角度观察战争以外的一切事物。若是这样的人，则市民生活中被称为英雄主义和牺牲的都是细微末节；友谊或勇气反具有崭新而更鲜明的意义。于是，参与比自己的存在更巨大的事物，这种记忆会改变他们的生活。一个作家论述一个近代最血腥悲惨的战争美国南北战争的终结说："北军的一个老兵与其他的士兵一起返乡；军队越溶入众人之心，就会发觉自己越难适应。士后从前到每一个地方，看每一件事物。一生中最大的经验已告结束，今后还要过大半的人生。要在无波无浪的平和日子找到共同的目的，委实非常困难……"

如果世界因自由民主而变成"饱和状态"，适于挑战的专制与压制就不存在吗？依经验所示，正义在以前的世代已经赢得胜利，以致不能为正义而战，那人们就会向正义"挑战"吧！他们为战而战。换言之，为摆脱无聊而战，因为人们无法相像生活在没有战斗的世界中。人们居住的世界大半变成和平繁荣的自由民主，他们可能会向和平繁荣、向民主竖起叛旗。

虚无主义者的战争

这种心理可以视为一九六八年法国五月革命的潜在原因。学生一度占领巴黎，把戴高乐迫入窘境，他们毫无造反的合理根据。他们绝大多数在世界上最自由繁荣的社会中长大。可是，中产阶级生活中战斗与牺牲的"不在"，才把沉重带

到街头，与镇暴警察发生冲突。他们大多受毛泽东主义之类的理念架构影响，但对较好的社会却无特别一贯的图像。对学生而言，抗议的本质不是问题。他们拒绝不可能有理想的社会生活。

过去已有因和平与繁荣而带来极其无聊的状况。兹以第一次世界大战为例。今日也认为这个战争的起因非常复杂，许多研究和论战层层累积，大战发生的原因包括德国军国主义与国家主义的兴盛、欧洲均势的阶段性崩溃、同盟体系的日益强化、以外交理念和科技进步为基础推动占领与侵略政策，以及各国领导者的愚昧与鲁莽，这些解释都含有正确的因素。此外，还有招致战争的不十分清晰却具决定性的一个因素：许多欧洲人需要战争，因为他们对市民生活中单调和缺乏共同体深觉厌腻。

大多数对决定战争的说明，都集中在理性的权谋术数上，而忽略了狂热的大众把所有国家推向国家总动员的局面。萨拉热窝（Sarajevo）发生费迪南（Franz Ferdinand）皇太子暗杀事件后，奥匈政府向塞尔维亚提出过分严酷的最后通牒，尽管德国跟这抗争没有直接关系，柏林市民依然狂喜，表示支持奥匈帝国之意。一九一四年七月下旬到八月上旬的危机七日中，民族主义者大规模的示威游行在外交部和凯撒私邸前展开。七月三十一日，皇帝（Kaiser）从波兹坦回到柏林时，他的座车已为要求战争的群众所包围。在这种气氛下，终于下了宣战的决定。

同样的景况也见于次周的巴黎、彼得堡、伦敦和维也纳。群众的狂热充分反映了一种情绪：战争让国民团结，市民活得有意义；另一方面则借此铲除市民社会的特征如资本家与无

产阶级、基督新教与天主教、农民与工人之间的围墙。一个目击者曾评述在柏林群众中漂荡的这种情绪说："没有人认得任何人；但所有人共有一个热烈的情绪：战争，战争，而有结合为一的感觉。"

最后席卷大陆的主要战争因维也纳会议宣告结束之后，一九一四年的欧洲已经验了百年的和平。在这个世纪中，近代科技文明随着欧洲的工业化而开化，带来了罕见的物质繁荣，终于出现中产阶级社会。一九一四年，欧洲各国首都发生支持战争的示威，在某种意义上可视为对中产阶级文明及其安定、繁荣与生活缺乏挑战的一种反叛。日常生活中日益成长的"对等愿望"不再能够满足人。"优越愿望"以大规模的形态重视。这不是君王个人的"优越愿望"，而是整体国家要求价值与尊严获得承认的"优越愿望"。

在德国，许多德国人把战争视为对商业世界物质主义的反叛；而此一物质主义是由法国及布尔乔亚社会原型的英国创出。当然，德国对欧洲既有秩序也有许多不满之处：从殖民地政策和海军政策到俄罗斯经济扩张的威胁。可是，阅读德国对战争的种种辩解，德国人一贯强调需要一种没有目的的战斗，这种战斗有纯化道德的效果，而与德国获得殖民地和公海自由毫无关系。

向庶民竖起爪子的金发猛兽

一九一四年九月，一个趋赴前线的德国年轻法学院学生在论评中的陈述，即其典型。他指斥战争为"可怕、没有人性价值、愚昧、落伍，在所有意义上都是破坏的，"最后达到了尼采式的结论："重要的是经常准备献出自己，但不是献给什么

对象。"对这学生来说，责任不能解释做追求利益或契约上的义务。它是绝对的道德价值，显示出内在精神的强劲，优于物质主义和自然决定论。责任是自由与创造性的开始。

现代思想无法阻止未来的虚无主义战争；这种战争是由在自由民主怀抱中成长的人以其养育的父母（自由民主）为敌而挑起。相对主义强调一切价值皆相对，用以攻击一切"特权观念"的学说最后将陷于损害民主与宽容价值的窘境。相对主义不是只瞄准所选敌人的武器。它没有看清楚就开火，所以不仅把子弹射入"绝对主义"、教养及不可动摇的西方传统的双腿，也把枪口对准强调宽容、多样性与思想自由的传统。如果没有什么绝对的真实，如果所有的价值都由不同的文化决定，则人性平等这类过去培植的原理就不能不束之高阁。

尼采与法西斯的暧昧关系

这一点也常显现在尼采自己的思想中。尼采相信，人的意识没有一个是真实的，只是一种威胁，一种机会。如前所述，这种意识会损害"视域内"生活的可能性，所以是威胁；但是它让人从以前的道德束缚中完全解放出来，所以也是一种机会。对尼采而言，人之创造性的终极形态不是艺术，乃是最高贵的东西，亦即新价值的创造。他从以前哲学的手铐中解放自己，以前的哲学相信绝对真理与权利的可能性，于是他把以基督教价值为首的"一切价值的重估"定为自己的目标。

尼采故意要颠覆人性平等的信念，并论述说这种信念只是基督教植下的偏见，而且希望平等理念有一天会被将弱肉强食正当化的道德所取代；最后，会去赞美残酷性原理。他憎恨多样性的宽容社会，反而喜欢不宽容、本能性和不慈悲的社

会以血统明确区分人类的印度种姓制度或“毫不犹疑向庶民竖起爪子”的“金发猛兽”。

至于尼采和德国法西斯的关联有种种议论。说他是民族社会主义(National Socialism)单细胞学说的生父，这种偏狭的批评姑且不论，但他的思想和纳粹的关系决非偶然。尼采的相对主义跟他的后继者海德格尔一样，砍倒了支撑西欧自由民主的一切哲学支柱，代之以权力和支配的学说。尼采相信，自己对于由其展开同时也在其中扮演一种角色的欧洲虚无主义时代会带来一种精神的“无限战争”，一种只肯定战争本身的无目的之战争。

近代自由主义企图把人类社会的基础从“气魄”移至更牢固的欲望。自由民主是经由一系列复杂的制度安排人民主权原理、权利的建立、法的支配、权力的分立等，来压制并升华“优越愿望”，以“解决”这个问题。自由主义也从取得财富的一切压抑中解放欲望，让采取近代自然科学形态的理性和欲望结合，才让近代经济世界变成可能。一个全新、动态、无限丰盈的努力领域，突然在人的面前展开。盎格鲁·撒克逊的自由主义理论指出，懒惰的主人应该舍弃虚饰世界，在经济世界建立自己的家。“气魄”从属于欲望和理性，亦即从属于理性导引的欲望。

最后一人与第一人的循环

黑格尔了解，可做主人的人驯化后，蜕变为经济人，是近代世界中产生的基本变化。可是，他知道，“气魄”不会因此消逝，而转化为全新、更高级的形态。少数人的“优越愿望”必须让道于多数人的“对等愿望”。人不能没有胸膛，但他们的胸

膛不再为这种压倒性骄傲而膨胀。以前，在旧民主主义以前的世界里，不能满足的人占人类的大半。在现代普遍认知的世界里，留下来的还没有满足的人较此为少。这是当代世界里民主极其稳定强劲的原因。

尼采的一生在某一意义上可以视为一种急欲摆回“优越愿望”方向的努力。柏拉图所说守护者的愤怒，不应该被公共善的概念所压制。公共的善并不存在；要界定一种善，只是要表现界定者之强而已。公共的善甚至丧失守护“最后一个人”自我满足的力量。不再有善恶训练的守护者，最多只留下愤怒者。今后，他们大概会用愤怒的强度把自己的“价值”推给别人的能力互相区别。对柏拉图来说，“气魄”是灵魂三部分之一；对尼采而言，则是人的整体。

回首看看，我们这些活在人类旧时代的人也许可以得到这样的结论：没有一个政权、没有一个“社会经济学体系”可以满足所有场所中的所有人。其中也包含自由民主。这不是因为民主革命的不完全，亦即不是因为自由与平等的恩惠还没有普及于所有人，不如说是因为民主几乎赢得完美的胜利，才出现不满之声。这是对自由平等的不满声。因此，保持不满之意的人常含有使历史再出发的力量。

再进一步说，合理承认形态并未自立，必须依赖前近代、非普遍性的承认形态，才能正确地发挥功能，这是实情。民主的安定有时须有不合理的民主文化和前自由主义传统中自然成长的市民社会。最能促进资本主义繁荣的是强固的工作伦理，而这伦理则依靠已逝宗教信仰的亡灵，否则就得依靠对国家或种族的非理性热情。集团认知比普遍认知更能获得经济行为和共同体生活双方的支持，即使最后是不合理的，这种不

合理性也要费极长的时间，才能损害到这个社会。所以，问题不在普遍认知不会带来普遍满足这一点上，而是自由民主自我建构的能力，以及在理性基础上让自己长期存在的能力，不能不令人有所怀疑。

亚里斯多德认为，历史不是永久前进，而是循环的，因为所有的政权在某些方面是不完整的，而这种不完整性会让人们需要去改变自己的政府成为不同的形态。想到这一些，我们能说没有与现代民主相同的事物吗？我们也许可以模仿亚里斯多德说，只靠欲望和理性建立的“最后之人”的社会，不久就会让路给只追求认知的野兽“第一人”(first men)的社会，接着又颠倒过来，历史就这样波动不已。

可是，这两种人际关系不能说是对等的。如果选择尼采的路，就会被迫与灵魂中的欲望部分切断关系。这个世纪已告诉我们，唤醒放纵的“优越愿望”，会招致非常可怕的结果，因为我们这个世界里在某种意义上已经验了尼采预示的“无限战争”。等待战争的群众在一九一四年八月获得所追求的牺牲、危险与其他各种事物。接着，大战过程显示，在建立人格与共同体方面，虽然带来副次的效果，但这些都被大战的破坏性完全糟蹋了。二十世纪血腥之战中生命的危险也及于一般市民。这种危险不仅是杰出人士的记号，甚至是推给大多数男子并及于妇孺的经验。虽然冒了生命的危险，认知的欲望依然不能满足，而在默默无闻中无目的地死去。

同时让灵魂得到最高满足

现代战争不仅没有提高美德和创造性，反而损害了大众对勇气和英雄主义这类概念意义的信仰，并在战争经验者之

间植下深刻的疏离感和无价值状态(anomie)。如果未来的人对和平与繁荣感到厌腻,而去追求有"气魄"的新斗争与挑战,就可能引发更可怕的事态;因为我们现在拥有核武器和其他刹那间可杀害几百万无辜之人的大量杀戮武器。

防阻历史再生与回归"第一个人"(first man)的防波堤,是本书第二部所述近代自然科学壮丽的机制,而这机制是由无限制的欲望所驱动,理性所导引。如果"优越愿望"在现代世界中复活,则将与这强大而富动势的经济世界切断关系,科技发展的逻辑也会发生破绽。这种破绽已证明在特定的时代与场所如德国和日本,为国家认知而牺牲自己乃可能发生。

可是,整个世界是否可能在一定期间保持这种破绽状态,则颇有可疑。在二十世纪前半的战争中,德国和日本为自己优越的认知欲望所驱动,同时相信借新重商主义"生活圈"或"共荣圈"的支配,可以安定己国经济的未来。可是,由其后的经济,德日知道,经由自由主义的自由贸易比经由战争更容易获得经济的安定,而且武力征服之路更容易导致经济价值完全的破坏。

回观今日美国,我并没有获得美国人已面对"优越愿望"暴走问题的印象。大批认真的年轻人上法律学校与商业学校,在维持自以为适合自己的生活风格中,填满履历表的空格,他们似乎认为变成"最后之人"比让"第一个人"的激情复活更危险。由获取物质和安全为四周所承认的野心充满人的一生,这种自由主义的计划对这些年轻人似乎颇有功效。剥开开业的第一年律师的表皮来看,似乎很难看出其中含有不满足的大憧憬或非理性的激情。

在后历史世界的其他地区,情况也没有不同。一九八〇

年代，大多数西欧国家的领导者，即使面对冷战、扫除第三世界的饥馑或使用武力对付恐怖主义等问题，也装出没有付出很大代价与牺牲的样子。当然，在年轻一代中，也有人投身德意志赤军派或意大利红旅团，不过他们只是依赖共产党阵营支援的少数激进派集团。一九八九年秋，东欧大变动之后，相当多的德国人以“失去太多”为由，对东西德统一表示怀疑。但上述例子都是对现状与未来表示满足的文明证据，而不是受全新又难以预期的狂信主义燃烧的文明证据。

柏拉图论述说，“气魄”是美德的基础，但“气魄”本身非善非恶，要让它替公共的善服务，必须加以训练。换言之，“气魄”应受理性支配，应是欲望的盟友。在公正的城市里，灵魂的三部分都满足，都在理性导引下保持均衡。要实现最好的政体，非常困难，因为这种政体必须同时满足人的整体理性、欲望和“气魄”。可是，即使现实的政体不能完全让人满足，只要想到最好的政体，也可以做为人判断现存政体时的准绳。同时让灵魂三部分得到最高的满足，就是最好的政体。

篷车队伍悠然向市镇行去

根据此一准绳，比较历史上各类政体中适用于当代者，自由民主似已提供灵魂三部分最宽广的领域。自由民主即使“理论上”不合乎最公正的政体，“现实上”却有此资格。因为，就像黑格尔告诉我们那样，近代的自由主义不是建立在放弃认知欲望上，而是建立在欲望转化为更理性的形态上。如果“气魄”并没有以往日的形态完全保留下来，“气魄”就不会被完全否认。进而说，只以“对等愿望”为基础的自由社会并不存在。自由社会即使与公开相信的原理相反，也不能不在某

种程度上承认安全而且驯化的"优越愿望"。

如果历史过程是由合理的认知这两根支柱支撑，而现代的自由民主是最适合维持这两根支柱平衡的政治体系，则民主的最大威胁乃在何物会造成危机这一点让我们头痛。因为现代社会正向民主进化时，现代思想似已走进窄巷，在建构人及其尊严方面不可能有什么共识，结果也不可能去界定人的权利。这一方面给承认平等权的极端肥大化的需求一个出口，另一方面也打开了"优越愿望"再解放之路。历史由合理的欲望和合理的认知向一贯的方向前进；再者，自由民主其实也是人性问题的最好解决方案，尽管如此，这种思想上的混乱依然会产生。

如果今后的事态将与过去数十年的历史一样继续发展下去，抵达自由民主普遍定向的历史理念可能更明确；现代思想的相对主义死胡同，在某种意义上也许会自然解消。换言之，文化的相对主义（欧洲的产物之一）对我们这个世纪似乎比较明确，因为欧洲第一次发现自己被迫透过殖民地政策和殖民地独立的经验，与非欧洲文化相对峙。

过去几世纪的发展——欧洲文明的道德自信的丧失、第三世界的兴起、新意识形态的出现，都倾向于强化相对主义的信仰。可是，随着时代的递遣。具有多样文化与历史的社会日益增多，而展现出相同而长期的发展类型。如果最先进社会的制度形态有一种持续的凝聚，如果人类的均质化会以经济成长的结果持续下去，相对主义的理念可能会比目前更加奇妙；因为人民"善恶语言"（languages of good evil）的表面差异显然是历史发展特殊阶段的文明遗物。

人类与其说是会开出美丽花朵的无数嫩芽，不如说是很

像在一条路上接连奔驰的长列有篷马车。有的马车以俐落敏捷的步伐向城镇靠近，有的马车回到沙漠野宿，或在越过无数山头的最后山顶陷入沟隙。有几辆马车遭受印第安人袭击，燃烧着弃置路旁。有些驭者为战斗所牵引而迷失，一时之间向莫名其妙的方向奔驰而去；有些人厌腻了旅行，折回路上寻找可定居之地。有一行人进入与主要道路不同的路线之后，发现要越过最后的山峦，就应该与大家走同一条道路。可是，篷车的队伍大半都悠然向市镇行去，大部分最后也都到了那儿。篷车的形式每辆都很像。油漆的颜色和材料纵使不同，但都有四轮，由马拉著，车上坐着祈求旅途平安的家人。篷车的处境各不相同，但其不同未必受驭者的不同所左右，不如说是因旅途上遭遇的情况而异。

柯杰夫认为，历史最后都亲自证明自己的合理性。总之，相当多的篷车走向城镇，若是理性的人看了这景象，都会同意从来只有一趟旅行而目的地只有一个。我们现在是不是在这样的一个点上，当然颇为可疑。因为近年来，世界各地尽管发生自由革命，关于篷车的目的地，我们目前依然只掌握住暧昧的证据。尽管篷车的队伍最后大半都抵达同一城镇，乘客也许只环视四周，依然对这个新天地感觉不满，而把眸光投向更遥远的全新旅途。

访谈作者

平　路

新保守主义期刊《国家利益》一九八九年夏季号，刊载了一篇福山（Francis Fukuyama）博士的论文，题为《历史之终结?》（The End of History?）。福山是出身哈佛的政治学博士，当时才三十六岁，在美国国务院的思想库（Policy Planning Staff）当副主任。

文章刊出之后，立刻引发了各种不同的回响，被译成了多国文字，在荷兰、英国、以色列、意大利、巴西、冰岛等地转载。

论文中指出，目前的世界形势不只是冷战的结束，也是意识形态进化的终点。西方的自由民主已是人类政治的最佳选择，也是最后的形式。

福山博士认为，一七七六（美国独立）或一七八九（法国大革命），或者黑格尔说的一八〇六年（拿破伦打败普鲁士），从那时候，人类社会的基本原则就已经确立。此后人们所做的只是实现这“自由民主”的原则。极权主义、法西斯主义一一消散，而社会主义也大举溃败的此刻，尽管全世界纷争不断、战争不断，但因为没有其他意识形态的抗衡，在消费文化笼罩下，全世界愈益成为一个同质（homogeneous）的社会。

同时，福山却也说出“历史之终结”是一段可悲的时期，所有关乎勇气、理想、想像力的奋斗能转化为餍足消费以及解决琐细的技术问题、金融问题、环境问题的努力，人们需要的不是艺术不是哲学，仿佛只需要好好看管住人类博物馆的史迹

……。论文的最后一句，福山博士写道，也许在这冗长的烦闷中，终于让历史再向前举步。

实际上，西方社会的思想近年已进入"后现代"阶段。然而，保守阵营的"新保守主义"以旧中产阶级为主，仍然将宗教与道德视为拯救的象征与动力来源。在丑闻泛滥与世俗化力量的继续冲刷之下，宗教以及道德的防线都是现出漏洞，于是，一种不需宗教、无涉道德、甚至也非关艺术与哲学的"新"的"新保守思想"遂造出现。美国人福山的"历史终结"之说，亦可以视为这思想体系下的论述。在此一思想体系的解释中，今后资本主义所形成的全球性消费社会将是个无懈可击、也无能抵御的现象。换句话说，福山的预言不在对现实不满，并不在试图绘制一幅更公道的蓝图；福山的预言是在为明明不完美的状况寻找合理化的基础。

问题是，这种显然是过分乐观、过分西方本位、过分投合中产阶级的观点，却难以解答许多疑难问题。譬如：

——历史从来就充满了诡谲的反讽，璀璨的帝国总在极盛时出乎意料的中衰。与几年前敲响警钟的"美国沦亡论"恰恰相左，"历史终结论"的信心满满，会不会反而呈现出美国衰老过程中的膨胀姿态与自我安慰？

——美国的财富分配日益不均，黑白差距也日继扩大，一项项涉及社会公义的问题无能解决。其实，有人认为新中古时代将卷土重来；有人说，目前已显出"新奴隶社会"的皱形。无论未来的人们将认为消费文明下的快乐奴隶，或者终难逃中古时代森严的阶级，值得人们深思的是，这个失去了反省的世界，真是人类终极的社会形态吗？

——而历史有可能"回归"的情形下，人类社会的进程到

底是直线的？还是循环的？而目前西方仿佛静好的岁月，会不会乃为波澜的前奏？如果注定了仍将有大变乱……，那么，究竟是历史经过灾难才有进步？还是历史不过在一回回浩劫间欲行又止？

——全世界这个多元的结构里，边陲与中央、局部与整体，都有错综复杂的关系以及相互作用。譬如，福山在论文末曾提到的环境问题，他视之为后历史时代微不足道的小课题，但是，“环保问题”其实却反映着结构性，譬如说多国公司举行资本主义的产销网络……预言恰似问卜，求得的卜象不过重合了问者当时心里的那幅世界全图。在福山西方本位的思想下，他“历史终结”的预言如果适用，事实上，也只能够有限度地适用在近期内的欧美。对陷于各种国境的第三世界、对始终还没有机会排上民主时间里的中国大陆、对可能在金权政治里迷失了参考点的台湾，人们最应该保有的，恐怕还是对这种西方强势思想质疑诘问的能力吧。

一九八九年夏，我在福山博士的办公室里，对他做了一次访谈：

平：怎么样想起写“历史之终结”这个题目？以前发表过这一类著作吗？

福：我一向在研究苏俄政治问题，长时期注意到马克思主义在世界各地的转变。同时，我也关心亚洲地区的发展。至于过去，我只编过一本与苏俄政策有关的书。

平：《历史之终结》这篇文章刊出后，突然这么多的注意力集中在你身上，你自己是否也大吃一惊？

福：我本意希望它是煽动的(Provocative)，但是，我也没想到会引起这样大规模的回响。

平：为什么你要它“煽动”？

福：你问我为什么，唰，或许只是写作的形式使然。目前，一般人习惯于谈论小而狭窄的问题，我却愿意从宽阔的角度去看世界。

平：其实从黑格尔开始，不少人在你之前谈过这终结的主题，以最近的来说，布里津斯基也谈到过。而你好像得到美国媒体以及其他国家媒体格外的关注，是否又牵涉历史性的问题，譬如，在历史的这个点上，西方保守阵营正要为己身的意识形态确立一种正统性？

福：我的主题来自法国哲学家柯杰夫(Kojeve)，比布里津斯基涵盖得更宽广。他指的单单是与共产主义对决的胜利：而我是以意识形态去看，西方的“自由主义”(Liberalism)已没有任何其他的对手。至于如今得到这么多注意，我想，与历史的时间表确实有关，许多人感觉到这种“自由主义”的时势，却又缺乏具体的概念去了解它。刚好在这个时候，我的文章出来了。

平：你一直说的“自由主义”，可不可以再界定一次？

福：经济上遵行资本主义；政治上，尽量给予人民自由，对政府的权力有所限制。

平：像五十年代的丹尼尔·贝尔，他认为社会主义与资本主义将逐渐趋同(convergence)，因此，他宣称这也是意识形态的终结。你不如此认为？

福：目前的现况看起来就不是那样嘛。我认为只剩下一种意识形态，是一方的胜利，不是趋同。

平：按照你所说的，西方的“自由民主”已经在世界上定于一尊。那么，依你看，这样的结果到底顺应了历史本身的主观

意图——如黑格尔说的，虽然往往与其中个人自以为是的历史使命相违背，所谓“历史诡计”的部分，或者，人类的历史原本就不可捉摸，多数时候，都是偶然加偶然的产物？

福：黑格尔认为，尽管历史看起来十分“非理性”，其实一一都符合“理性”的蓝图。我想他的说法过于极端。还有许多无法解释的偶然，譬如第二次世界大战、譬如犹太人遭到大屠杀的事实。但在另一方面，我确实相信世界的历史有比较清楚的走向，由一个阶段过渡至下一个阶段，从原始的社会组织到家庭到封建贵族到民主共和的政府。或许某个国家在某个时期会有某种程度上的倒退，但就整个世界而言，将遵循单一方向的道路。

平：你这种说法，就我看起来，代表一种对中心主流的拥护。这种思想本身，是否也颇为西方中心主义？

福：不，我不这么认为。因为西方传统本身，针对历史，就有多元的解释。譬如亚里斯多德，他抱持很不一样的看法。他相信民主、专政、贵族等等，只是一种到另一种的循环。亚里斯多德认为没有什么是长存的，所有的事物都在恒常变迁之中。

平：像艾文·克里斯脱（Irving Kristol），他就比较相信亚里斯多德说的，政府的形成常在过渡中，每一个种式皆不免权力的蚀坏。

福：我想多数人还是相信历史有进步性，至少我们知道，奴隶制度就不会再回来。而我甚至怀疑艾文·克里斯脱所说的话能够让他自己真正信服。我认为我相信的这种非趋于极端——黑格尔一派的思想（Weak Version of Hegelian View），也就是认为历史具有方向性，一步步往前进化，还是被大多数人

接受的史观。

平：所以你也认为自己是一名"黑格尔主义者"？

福：唔，大体上是的。然而黑格尔比较激进，他甚至激进到相信这个物质世界并不存在，只存在人们的心里。

平：有趣的是，人家批评黑格尔，说他是欧洲中心甚至德意志中心。你的观点，有可能也显出这样的倾向吗？

福：或许我说这种话并不十分中听(popular)，可是，只要看看亚洲的发展，是在步欧洲的后尘嘛。以我本身的经验为例，我母亲在二○年代三○年代的日本长大，她听贝多芬、她读歌德，日本也真是吸收了许多欧洲文化，尤其是德国的文化。现在环顾世界，不论政治语汇、经济语汇，都是由欧洲而来。概念的世界里，受欧洲的影响很大。

平：即使依你的说法，历史有其终结，你所预卜的却是全球性的消费文化。代价并且是损减了地域之间的差异。你认为这样的世界可以被接受？

福：我想，是人民愿意生活在那样的世界里……

平：可是依解构一派的说法，差异往往才展现更丰富的意义。甚至所谓世界的历史，也没有一贯的脉络，没有终极的指涉，只是在不断的解释中发现差异。

福：我不知道答案，我只知道低度发达国家愿意赶上去，愿意与高度发达国家依循同样的方向。

平：就算在高度开发国家譬如美国，面对社会益发两极化的现象，像目前美国低下阶层严重的吸毒与犯罪，你认为未来应该怎么办？能够不改弦更张吗？

福：确实，低下阶层的命运在未来有可能更加悲惨。然而我的论点是，如果能够有答案，所有可能的解决办法，无论这

解决办法是什么，此一特定的方案，不会超出“自由民主”的范围。

平：可不可能，资本主义正是这一些问题的“原因”，就因为是根源，所以在同一系统之内竟然没有解答？

福：这种说法已经证明错误。你看近数十年，资本主义的社会里每个人生活都改善了一点，只是居上层的人们又改善得多了一点。长期来看，每个人都有所取善。至于社会主义之下，却是恒常的贫穷。

平：马克思以及有些新马克思主义者仍然认为，资本主义全面的胜利，正是为下一阶段社会主义做准备；而社会主义运动只有在整个世界都进入资本主义的时候才有可能成功。你看有这种可能吗？

福：过去几十年，只为了实际那种“可能”，世界上某些国家已经尝到恶果，我想，没有那种可能！

平：那，其他的意识形态呢？会不会又有其他的意识形态再起，与资本主义抗衡？

福：有一个前提是，对于现在全无任何迹象的事物，我们不能够作有意义的讨论。目前对“自由民主”，我真看不出任何系统化的挑战。

平：会不会因为你的出身与站立位置，你看到的世界只是中产阶级本位，而不是全面的图像？

福：那很可能。马克思也这么认为，他认为亚当斯密把资本主义合理化，乃是布尔乔亚试图合理化自己的立场。然而我相信人们可以跳出自己的阶级，从理论的层次上谈问题。

平：无论如何，世界的有些地方已经是走到历史的终结，有些国家却还在走历史。这样的“差距”又会发展出什么样的



现象？难道“差距”不会反过来错综复杂地决定什么叫作“历史”的主流？

福：进化的“差距”当然造成很多纷争，可能发生竞争，甚至不一定是小规模的战争。然而重点是除了“自由主义”，人类再找不到更高层次的社会组织方式。

平：请问，台湾的情形你有熟悉吗？

福：我没有去过台湾。我文章中也特别指出了台湾对大陆的正面影响，台湾的重要性由此可见。而同样“自由主义”的潮流之下，至于台湾内部，执政的国民党也只好愈来愈自由、开放、民主。

平：欧洲共同市场与美国，依照你“自由民主”的标准，那一个地方在你这种单向的尺度上走得更远？

福：很难路。我认为大概是欧洲，柯杰夫也这么认为吧。

平：你在文末自己也叹惋的这种历史终结所带来的“烦闷”之感（boredom），是不是正因为人们对于欧美这种已种规划完毕的社会失去了质疑的能力，因此，也一并失去了创造力，人们才会隐隐然——如你论文中说的——觉得这么衰伤？

福：我相信人应该过着自由自在的生活，追求物质的满足。但是，我同时也遗憾于人类灵魂的伟大之处已在消逝之中。目前，人类倒还未全然失去了创造力，在经济活动中，人类的创造力仍然有展现的余地。